منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef





منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

د. فوزية ضيف الله

كلمات نيتشه الأساسية

ضمن القراءة الهيدغرية

مسائل فلسفية

كلمات نيتشه الأساسية

ضمن القراءة الهيدغرية



طبع في لبنان

كلمات نيتشه الأساسية

ضمن القراءة الهيدغرية

د. فوزية ضيف الله













الطبعة الأولى: 1436 هـ - 2015 م

ردمك 978-614-02-1235-0

ردمك 978-9938-90-244-0



كلمة للنشر والتوزيع

12 نهج بيروت، 2080 أريانة - تونس

الهاتف: 0021671703355 - الفاكس: 0021671706253

البريد الإلكتروني: info@kalima-edition.com



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

هاتف بيروت: 9613223227+

editions.difaf@gmail.com

الاهداء

إلى إياد وآلاء

المحتويات

القسم الثاني

العود الأبديّ للهو هو: الحمل الثقيل

القسم الثالث

العدميّة

القسم الرابع

الإنسان الأرقى والعدل

المقدّمة

1-اعتبارات تمهيديّة:

كيف يمكننا أن نقرأ نيتشه اليوم[1]؟

يخبئ هذا السؤال في طيّاته أسئلة أخرى متواترة، فينبّهنا إلى ضرورة الاشتغال على السؤال نفسه، إذ يمكن أن نحوّل صيغة السؤال، بنيته وكذلك موضوع التساؤل مرّات عديدة. فلعلّه من الأجدر أن نسأل: كيف ينبغي علينا أن نقرأ نيتشه؟ أو أن نسأل هل مازال بإمكاننا "اليوم" أن نقرأ نيتشه؟ هل أصبحت كثرة الشروح النيتشوية عائقا أمام إمكانية قيام قراءة من القراءات؟

يبدو السؤال عن قراءة نيتشه سؤالا دائريّ (circulaire) الطّرح، فلا يستجيب لشروط المساءلة التقنيّة التي حدّدها الفارابي في **كتاب الحروف**[2]. فما

1 عن مثل هذا السؤال، انظر مثلا جون فرنسوا بالودي (Jean-François Balaudé) في تقديمه لكتاب **قراءات حول نيتشه**، *Lectures de Nietzsche*, Préface de Patrick Wotling, Paris, Le Livre de Poche، ص. 5.

2 الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق وتقديم وتعليق محسن مهدي، بيروت-لبنان، دار المشرق، 1990. لقد بحث الفارابي في "حروف السؤال" ضمن الفصل الثالث من هذا الكتاب، ونظر في ما يمكن أن تسأل عليه هذه الحروف وفي مختلف الحالات التي تستعمل فيها. فتبيّن لديه أنّ "حروف السؤال متعدّدة وهي"ما" و"أيّ" و"هل" و"لم" و"كيف" و"كم" و"أين" و"متى". فلننظر في حرف السؤال الذي يتضمّنه سؤالنا عن قراءة نيتشه "**كيف** يمكننا أن نقرأ نيتشه اليوم؟"، يقول الفارابي في هذا المقام: «(...) ونقول "كيف هو في سيرته" فيقال "جيّد" أو "رديء"، و"كيف هو في خلقه" فيقال "ذعر" أو "وادع"، و"كيف هو في صناعته" فيقال "حاذق" و"غير حاذق"، و"كيف رهو فيما يعانيه في حياته" فيقال لنا "هو عطل" أو "ذو صناعة"». فيتبيّن الفارابي للتوّ أنّ «المطلوب بحرف "كيف" في هذه الأمكنة كلّها أمورا خارجة عن ماهيّة المسؤول عنه بحرف "كيف" والتي يجاب بها كذلك أيضا».

الذي يدعونا اليوم إلى قراءة نيتشه؟ وكيف يمكن له أن يصير مقروءا، أي مفهوما؟

لقد كان نيتشه نفسه على حذر ممّن سيقرؤه، لذلك كان يتساءل هو الآخر عن إمكانيّة قيام قراءة جديّة ومنصفة، فيقول: "لا أثق في القرّاء مطلقا. فكيف

"كيف يمكننا أن نقرأ نيتشه اليوم؟" هو سؤال يبحث عن الكيفيّة التي تمكّننا من قراءة نيتشه، فيصير مفهوما لدينا، ومعلوم أنّ الفارابي كان قد تبيّن أنّ «الكيفيّات هي ماهيّات الأنواع، وهي التي بها يقال في نوع نوع "كيف هو"»، لكن المطلوب في هذا السؤال وفي غيره من الأسئلة التي تعتمد "ما" أو "أيّ" حروفا للسؤال يظلّ هو نفسه، إذ يتبيّن الفارابي أنّ «المطلوب بحرف "كيف" في الذاتيّة" والمطلوب فيه بحرف "ما" والمطلوب فيه بحرف "أيّ" يكون شيئا واحدا بعينه. فإنّ قولنا "كيف انكساف القمر" و"ماهو انكساف القمر" و"أيّ انكساف القمر" يُطلب بها كلّها شيء واحد. فإنّ الجواب عن "كيف انكساف القمر" هو أنّه "يحتجب بالأرض عن الشمس"، والجواب عن "أيّ شيء هو انكساف القمر" هو هذا بعينه وكذلك الجواب عن "ماهو انكساف القمر"». نتبيّن إذن أنّ السؤال "**كيف** يمكننا أن نقرأ نيتشه؟" لا يدلّ فيه حرف السؤال "كيف" أنّنا نقصد البحث عن إجابة، ولا نبحث فيه عمّن يجيبنا فقد نكون "نحن" السائل والمسؤول عنه في الآن نفسه، أو أنّنا "نروّي فيه بيننا وبين نفسنا" على تعبير الفارابي نفسه. انظر الفصل الثالث من **كتاب الحروف** للفارابي، ص ص. 162-204.

بيد أنّ الفارابي لا يحصي السؤال بـ "كيف" ضمن حديثه في الفصل الحادي والثلاثين عن "السؤالات الفلسفيّة وحروفها" من **كتاب الحروف**، في حين أنّه يذكره ضمن حديثه عن حروف السؤال في العلم االإلهيّ الفصل الثاني والثلاثون)، فإذا سئل عن الإله "هل هو موجود أم لا؟" ورتبيّن أنّ الإجابة هي "نعم" سئل من جديد "كيف هو؟" أو "بماذا هو؟

يبدو أنّ السؤال "كيف يمكننا أن نقرأ نيتشه؟" هو سؤال يسأل عن "صيغة القراءة المتعلّقة بنيتشه"، غير أنّ الإجابة عن هذه "الصيغة" قد تكون خارجة عن ذات "القراءة" المسؤول عنها قياسا على قول الفارابي في كتابه **الألفاظ المستعملة في المنطق** "فإنّا إذا قلنا كيف الشيء فطلبنا هو معرفة صيغة الشيء، إمّا صيغة ذاته وإمّا الخارجة عنه." (ص.51.) فلعلّ هذا السؤال من قبيل الأسئلة التي تحدّث عنها الفارابي في كتابه المذكور، أي هو "سؤال المتعلّم للمعلّم" -الذي لا يمكن أن يكون فحصا أو تنقيرا أو تعقّبا لما يقوله المعلّم-" بل إنّما يسأله إمّا لتصوّر وتفهّم معنى شيء ما في الصّناعة، وإمّا للتيقّن بوجود ذلك الشيء، أو مع ذلك سبب وجوده ليحصل له البرهان على الشيء الذي عنه يسأل". (**كتاب الحروف**، ص. 209.)

سيمكنني أن أكتب لقرّاء ما؟... لكنيّ ألاحظ نفسي لنفسي"[1]. فمن أدرانا بأنّ نيتشه يريد لفلسفته أن تفهم؟ ألا يبدو نيتشه ممّن يكتبون نصوصهم محمّلين بتوقّعات "عدم الفهم"[2]؟

لقد أكّد الأستاذ محمّد محجوب في بعض دروسه التي قد ينشرها قريبا أنّنا "نقرأ نيتشه، (...) بما نحن مقروؤوه. ولذلك فإنّ قراءة نيتشه معرّضة منذ البداية لبعض وجوه الدّور الهرمينوطيقيّ الحاصل لا فقط من **الغرابة** التقليديّة لكلّ مقروء عن القارئ، وإنّما كذلك من **قرابة** المقروء والقارئ." فما معنى ذلك؟

لعلّ ما يعيق قراءتنا لنيتشه هو كوننا "القارئ والمقروء" في آن، فلا نستطيع أن نقيم "الغيريّة" بيننا وبينه لأنّ هذا "الغير" سيكون "نحن". فلكي نتحوّز الفهم لا بدّ من خلق المسافة بيننا وبين "من نقرأ"، بيد أنّ ذلك لا ينطبق على مقروء الحال. فكيف يمكن أن نصيّر ماهو مألوف لدينا "غريبا" عنّا؟

لا ينبغي أن نعوّل على الكمّ الهائل من الشروح التي أوغلت في تفسير آثار نيتشه ناسية أنّها لا تطلب شرحا أو تفسيرا أكاديميين، بل تستنهض قيام قراءات تأويليّة عندما كان أسلوب كتابتها خارقا لما اعتدنا عليه سواء في الفلسفات السابقة عليه أو المعاصرة له. لا يحتمل الأثر النيتشوي روتينيّة الشرح ولا بساطة التفسير، بل إنّ نيتشه نفسه كان يدعو قرّاءه في تصديره **لجينيالوجيا الأخلاق** (*Zur Genealogie der Moral, 1887*) إلى ضرورة تأويل ما يكتب، وقد يعمد

---

1 Nietzsche, *Fragments Posthumes* XIII, 9[188], Cité par, Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance, Paris*, Edition. Allia, textes réunis et précédés du Monde de la Volonté de puissance par Patrick Wotling. Trad. Jeanne Champeaux, Préface de Patrick Wotling, p.9. (الترجمة من عندنا)

2 يكتب نيتشه في نهاية **المعرفة المرحة**، فقرة 381، ص. 11، ما يلي:
«on ne veut pas seulement être compris, quand on écrit, mais encore, de manière tout aussi certaine, *ne pas* être compris…» Cité par. Patrick Wotling, «préface», Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance, Paris*, Edition. Allia, textes réunis et précédés du Monde de la Volonté de puissance par p. Wotling. Trad. Jeanne Champeaux.

أحيانا إلى تقديم نصائح تأويليّة، مثلما هو الحال ضمن **إنسانيّ مفرط في إنسـانيّته** (*Menschliches, Allzumenschliches*, 1878)[1].

يشرح الشارح الأثر رائما تفسيره، أمّا المؤوّل فإنّه يقرأ النصّ الذي يكتنفه الغموض بحثا عن المعنى ويختار لنفسه المنظور (perspective) الذي يجعله مطلاّ على النصّ لا بل مقيما داخله. ليس على الشارح حرج إذا رام تفسير النصّ الفلسفيّ لفكّ رموزه وحلّ ألغازه، خاصّة إذا تعلّق الأمر بالأثر النيتشوي تحديدا. لكن ليس لدى المؤوّل قناعة تجعله يكتفي بما طرحه عليه الشارحون في شروحهم وتفاسيرهم، إذ تمتنع "الكلمات" عن الانكشاف والتعرّي، لكونها احتجبت وراء طرافة الأسلوب وجماليّته وتوارت عن الأعين وراء رمزيّة الكتابة والتباس المعنى، فأسدل عليها صاحبها وشاحا من الإيحاء والغموض، ولينظر القارئ مثلا **هكذا تحدّث زرادشت** (*Also sprach Zarathustra,* 1885).

لقد عمد نيتشه إلى الكتابة وفق "الشذرات" انطلاقا من كتابه **إنسانيّ مفرط في إنسانيّته** (*Menschliches, Allzumenschliches*) الذي يعتبر نقطة تحوّل في فلسفته، وهو النصّ الذي يؤرّخ عادة ما ليسميّه شارحوه "المرحلة الثانية"من فلسفته. لذلك يشهد الكلّ بطرافة أسلوبه في الكتابة وغرابة بناء نصّه. لكأنّه يرغب في اختراق ما دأب عليه الفلاسفة من سنن في الكتابة الفلسفية. فكانت قراءته مستعصية، نظرا لتعسّر فهم ما يعنيه حينا واحتجاب مقاصده حينا آخر. إذ تمتنع "كلماته" عن الفهم، عندما كانت معانيها متناثرة هنا وهناك بين شذرة وأخرى. وقد تتعدّد الأفهام بتعدّد المنظوريات واختلاف زوايا النظر.

---

1 يشير نيتشه ضمن الفقرة الثامنة من تصديره **لجينيالوجيا الأخلاق** أنّ كتاباته عسيرة الفهم وتمثّلا مشكلا أمام القرّاء نظرا لاعتماده نمط الشذرات (Aphorismes). لذلك فإنّه يصرّح بضرورة الشروع في تأويلها. غير أنّ ذلك يتطلّب في نظره حذقا كبيرا لفنّ التأويل. انظر: Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Préface, § 8, trad. C. Hein, I. Hildebrand, J. Gratien, Paris, Gallimard، ذكره شارل موران (Charles Murin) في كتابه *Nietzsche problème généalogie d'une pensée,* Paris, J.Vrin, les presses de l'Université de Montréal, Préface de L-M. Régis، ص. 30.

إذا تبيّن لنا أنّ الغاية من الشروح ستكون في كلّ الحالات غاية أكاديمية، أي أنّها ترمي إلى الاكتفاء بشرح الأثر الفلسفيّ من أجل تفسيره وتعليمه، وأنّ الغايـــة مـــن القراءة التأويلية ليست منحصرة في بوتقة ماهو أكاديمي وتعليمي، بل إنّها منفتحة على آفاق أخرى تجعلها مرتبطة في مساءلة أمّ المسائل الفلسفية الكبرى، فإنه يتوجّب علينـــا الاعتماد على القراءات الفلسفية كأساس لمحاولة فهم الأثر النيتشوي مع الاستئناس بمـــا توصّل إليه الشارحون دون أن نقصد من ذلك أن نراوح بين القراءة التأويلية والشرح الأكاديمي. بل إنّ تعرّضنا للشروح سيكون من جهة ما لم تقدر علـــى فهمـــه ومـــا أساءت فهمه تلك الشروح في هذه القراءة المعتمدة. فعندما كانـــت فلســـفة نيتشـــه مراوحة بين الفلسفي المفهومي والشعريّ الرمزيّ الإيحائيّ، كانت نشأة "الكلمـــات" لديه نشأة موسيقيّة (صداقته مع فغنار) تجعلها تصمد أمام كـــلّ محاولـــة للشـــرح أو التفسير. فنيتشه نفسه يؤكّد في تقديمه **لأفـــول الأوثـــان** (*Götzen-Dämmerung*) الصّادر سنة 1888 أنّ منهجه في التفكير كان متأسّسا على "فنّ الإصـــغاء" لا علـــى "النظر العفويّ" أو النظر الساذج[1]. فلماذا تظلّ قراءة نيتشه مشـــكلا؟ أيّ القـــراءات سوف نعتمد؟ ووفق أيّ معيار سوف نختار قراءة عن أخرى؟

2-مشكل الأثر النيتشوي:

يبدو أنّ المشكل الأكبر الذي يعترض المؤوّلين هو الأثر النيتشوي نفسه: بمعنى هل تكمن فلسفة نيتشه الأصيلة في جملة الآثار التي نشرها بنفسه أو في ما خلّفـــه دون نشره (Nachlass)[2]؟

---

1 Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Avant- propos: «C'est *ma* manière de regarder le monde d'un "mauvais œil", c'est aussi ma façon d'être une *oreille* malveillante (...)», Eric Blondel, «Nietzsche philosophe musicien: La métaphorique de l'interprétation», in *Nouvelles lectures de Nietzsche*, a l'occasion du centième anniversaire de la composition à Nice du livre III d'*Ainsi Parlait Zarathoustra*, Textes recueillis par Dominique JANICAUD, Paris, L'AGE D'HOMME, 1985, p.21.

2 G. Colli et M. Montinari, «Etats des textes de Nietzsche», trad. Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, in *Cahiers de Royaumont* n° VI, Colloque Nietzsche 1964, Paris, Ed de Minuit, 1967, p.127.

ثمّة **موقف أوّل** يصرّح أنّ المعطى النيتشوي الأصيل يكمن في آثاره المنشورة بعد مماته (Nachlass)، هذا الموقف يمثّله كثيرون من بينهم ويرزباخ[1] (F.Würzbach) وهيدغر (1889–1976). إذ يعدّ هيدغر كلّ ما نشره الفيلسوف بنفسه "خارجا عن الأثر"(Vordergrund)[2].

أمّا **الموقف الثاني** الذي يمثّله كلّ من كارل شليشته (Schlechta) وسارة كوفمان (S.Kofmann) فيتحدّد في أنّ المعطى النيتشوي الحقّ كامن ضمن الآثار التي أعدّها نيتشه ونشرها بنفسه: يصرّح شليشته ضمن كتابه (*Der Fall Nietzsche*) الذي صدر سنة (1958) أنّه يشرع في قراءة نيتشه انطلاقا من **إنسانيّ مفرط في إنسانيّته**، فلا يعترف إلاّ بالنصوص المنشورة في الفترة الممتدّة من 1878 إلى 1889.

أمّا **الموقف الثالث** فهو الذي يعتبر فلسفة نيتشه الحقيقيّة كامنة في **الرسائل الكاملة** (Sämtliche Briefe)، ويتبنّاه كورت بول يانز (Curt Paul Janz) ناشر آثار نيتشه الموسيقيّة. لقد ذكر بول يانز رسالة نيتشه إلى كارل سبيتلار (C.Spitteller) بتاريخ 10 فيفري 1888 التي يتساءل فيها عن الصّمت التي لقيه كتابه في **ما أبعد من الخير والشرّ** (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886)، في حين أنّه يتضمّن مفتاحا لفهم فكره. لذلك يقترح بول يانز ضرورة الشروع في قراءة نيتشه بدءا بهذا الكتاب وإن كان مصرّا

1 F. Würzbach, *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches*, (L'Héritage de F.N), Graz (Autriche), Pustlet, 1943, Préface, p. X: «Les œuvres finies et publiées par Nietzsche lui-même *ne sont* que *des promesses*… Il nous a laissé le plan approximatif de l'arrangement (Nietzsche, *Volonté de Puissance*, trad. G. Bianquis, Paris Gallimard, 1947…)…mais le grain n'a jamais germé. Leur noyau est encore vivant, et l'œuvre présente est un essai pour favoriser sa germination et son développement en lui créant un climat spirituel, c'est-à-dire un ensemble naturel; fruit d'un arrangement rempli de sens (...)», Charles Murin, *Nietzsche problème, généalogie d'une pensée*, Paris, J.Vrin, les presses de l'Université de Montréal, p. 37.

2 Heidegger, *Nietzsche I*, Trad. P. klossowski, Paris, Gallimard, 2001, p.18.

على أحقيّة **الرسائل** بأكبر اهتمام[1].

لقد عدنا إلى الأصل الألماني الذي وردت فيه هذه الرّسالة التي تتنـــزّل ضمن المجلّد الثامن من **رسائل نيتشه الكاملة** وتثبّتنا من صحّة ما أورده بول يانـــز حول ذكر نيتشه لأهميّة الشروع بقراءة **ما أبعد من الخير والشرّ**، حيث نقرأ ما يلـــي:

"(...) نقطة استفهام أخيرة: لماذا لقي كتابـــي "ما-بعد"[الخير والشرّ] صمتا؟ إنّي أعلم جيّدا أنّ هذا الكتاب اعتبر ممنوعا (Verboten) - لكن رغم ذلـــك، فهـــو الذي يحتوي مفتاحا (Schlüssel) لذاتي إذا كان لها واحدا. ينبغي على المـــرء أن يشرع بقراءته أوّلا (...)"[2].

أمّا كارل يسبرس فيؤكّد على ضرورة قراءة الأثر النيتشوي ككلّ، ذلك أنّ "كلماته" لا يمكن أن تكون معزولة عن باقي ما كتب، بل من الممكن أن يتجلّـــى ماهو "أساسيّ" في فكره ضمن ما نعتقد أنّه هامشيّ وعرضيّ. كما يلـــحّ علـــى ضرورة تناول الأثر النيتشوي بكلّ جديّة وأنّ الإمساك بالفهم لا يكـــون رهـــين التفطّن إلى "الأثر الأساسيّ" لديه. ذلك أنّه لا وجود لأثر ينفرد بنفسه ويتميّز على

1 Janz, *Die Briefe Friedrich Nietzsches, Text Probleme und ihre Bedeutung für Biographie und Doxographie*, Bâle, Editio-academica, «Baseler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte», 1972, p. 147. Cité par, Charles Murin, *Nietzsche problème Généalogie d'une pensée,* Paris, J.Vrin, Les presses de l'Université de Montréal, pp.40-41.

2 Nietzsche, *Sämtliche Briefe,* Kritische Studienausgabe, Band 8, Januar 1887-Januar1889, Nachträge/Register, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Germany, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 2003, p.247: «*Ein letztes Fragezeichen: warum ist mein „Jenseits" verschwiegen? Ich weiß sehr wohl, daß dasselbe als verbotenes Buch gilt-aber trotzalledem enthält es den Schlüssel zu mir, wenn es einen giebt.. Man muß es zuerst lesen(...)*»

ملاحظة: لقد قمنا بترجمة هذا المقطع من رسالة نيتشه إلى كارل سبيتلار بتـــاريخ 10 فيفري 1888 انطلاقا من النصّ الأصليّ الذي وردت ضمنه الرسالة واستعانة بالترجمة التي قدّمها بول يانـــز الذي تمّ ذكره في كتاب شارل موران:

Charles Murin, *Nietzsche problème Généalogie d'une pensée,* Paris, J.Vrin, Les presses de l'Université Montréal, pp.40-41

حساب الآثار ككلّ. كما لا يرى في تضارب التأويلات عائقا أو أمرا عقيما بـــل يعتبره محفّزا لفهم أكثر دقّة لنيتشه[1].

نريد أن نقرأ نيتشه من جهة "كلماته الأساسيّة"، وهذا الأمر يحيلنا بالأساس على مفكّر أساسيّ هو هيدغر. لا يرى هيدغر جدوى في الاعتماد على القراءات المتضاربة لأنّها تبعدنا عن نيتشه نفسه. لذلك لا ينصحنا بأن نعوّل على مختلف الشـــروح الـــتي حاولت فهم فلسفته لأنّها ستكون حائلا دون إمكانيّة التوصّل إلى الفهـــم الأصـــيل. فمن له الجرأة الفكريّة والتحمّس الفلسفي هو القادر على خوض غمار القراءة بنفســـه دون الاستئناس بما كتبه الشارحون لنيتشه[2]. لذلك ينصحنا هيدغر بقراءة آثار نيتشـــه كما هي دون أن نفكّر في التوجّه إلى طلب المساعدة ممّن يدّعون أنّهم قد توصّـــلوا إلى الفهم الذي يغني عن غيره من القراءات. إنّ هذه القراءات هي مجرّد شروح لا تنفذ إلى ماهو أساسيّ في تفكير نيتشه، فإن كانت المقاربات "الشرحيّة" عديدة فإنّها فلســـفيّا تظلّ مقاربات جدّ محدودة. يمكنا أن نقول أنّ القراءة الفلسفيّة الوحيدة لنيتشـــه هـــي قراءة هيدغر لأنّها نفذت إلى أعماق "كلماته الأساسيّة".

يصرّ هيدغر على اعتبار الأثر-المشـــروع **إرادة الاقتـــدار** (1901) الأثـــر الرئيسيّ لنيتشه وإن كان أغلب ناشري آثار نيتشه قد أنكروا انتماء هـــذا الأثـــر إلى نيتشه أصلا (شليشته). إذ لا نعثر على هذا الأثر ضمن نشرة الأعمال الكاملة التي قام بها كلّ من جيورجـــو كـــولي (Giorgio Colli) ومـــازينو مونتينـــاري (Mazzino Montinari)[3]، بل إنّ مونتيناري نفسه كان قد نشر كتابـــا في هـــذا

---

1 Karl Jaspers, *Nietzsche introduction à sa philosophie,* Trad. Henri Niel, Lettre préface de J.Wahl, Paris, Gallimard, 1980, Introduction, pp.12-13.

2 Heidegger, *Nietzsche I,* P.19.: «Qui n'a le courage ni l'endurance de la pensée pour s'absorber dans les œuvres mêmes de Nietzsche n'a pas besoin non plus de rien lire *sur* Nietzsche».

3 تتضمّن هذه النشرة التي أعدّها جيورجيو كولي ومازينو منتيناري أربعة عشر مجلّـــدا: احتوى المجلّد الأوّل "**ولادة التراجيديا**" **والشذرات المتخلّفة** الممتـــدّة مـــن 1869 إلى 1872 و**الكتابات المتخلّفة** التي تعود إلى الفترة الممتدّة من 1870-1873. المجلّد الثاني: "**إعتبارات لازمنيّة 1و2**"، "**إعتبارات لازمنيّة 3 و4**"، **الشذرات المتخلّفة** التي تعـــود

الغرض بالذات سمّاه "**إرادة الاقتدار" لا توجد**" (*La volonté de puissance " N'EXISTE pas*)[1]. كما لا يذكر جيورجيو كولي هذا الأثر في تقديمه لجملة الأثر النيتشويّ ضمن كتابه **كتابات حول نيتشه**[2].

تجدر الإشارة إلى أنّ شليشته نشر آثار نيتشه في ثلاثة مجلّدات وذلك طيلة السنوات 1954-1955-1956 عند الناشر كارل هنسر فرلاغ (Carl Hanser Verlag) بمونيخ، وهذا الناشر هو الذي شجّعه على ما عزم عليه[3]. كما توجد نشرات أخرى مختلفة للآثار الكاملة لنيتشه، حيث تعتبر النشرة الألمانية التي أعدّها كلّ من جيورجيو كولي ومازينو منتيناري، النشرة الأكثر جدّة، الأشهر والمعتمدة أكثر[4]. لقد شرع هذان الناشرين بنشر الترجمة الإيطالية لآثار نيتشه منذ سنة

السنوات الممتدّة من 1874 إلى 1876. وتضمّن المجلّد الثالث "**إنسانيّ، مفرط في إنسانيّته" والشذرات المتخلّفة** التي تعود إلى الفترة الممتدّة من 1876 إلى 1879 في جزئين. خصّص المجلّد الرابع لـ "**فجر" والشذرات المتخلّفة** التي تمتدّ من 1879 إلى 1881، المجلّد الخامس لـ "**المعرفة المرحة" والشذرات المتخلّفة** من 1881 إلى 1882، المجلّد السادس لـ "**هكذا تحدّث زرادشت**"، المجلّد السابع لـ "**ما أبعد عن الخير والشرّ**" و"**جينيالوجيا الأخلاق**"، المجلّد الثامن لـ "**حالة فاغنار**" و"**أفول الأصنام**" و"**ضدّ المسيح**" و"**هذا هو الإنسان**" و"**نيتشه ضدّ فاغنار**". وقد خصّصت المجلّدات المتبقّية لجملة من القصائد والشذرات المتخلّفة من 1882إلى 1889.

1 Mazzino Montinari, *«La volonté de puissance»* ***N'EXISTE pas***, traduit de l'italien par Farazzi et Michel Valensi, Edition préparée et postfacée par Paolo D'loria, Paris, L'Eclat, 1996.

2 Giorgio Colli, *Ecrits sur Nietzsche*, Traduit de l'italien par Patricia Farazzi, Paris, L'Eclat, collection Philosophie imaginaire, 1996.

3 Schlechta, *Le cas Nietzsche,* Paris, Gallimard, 1960, Avant-propos, p.11.

4 لقد خصّص مازينو مونتيناري الفصل الأوّل كتابه (*la volonté de puissance n'existe pas*) للتحدّث عن الحال التي كانت عليها النشرة الكاملة لأعمال نيتشه قبل صدور نشرة شليشته. لقد شرعت أخت الفيلسوف إليزابات فورستار-نيتشه في تأسيس **أرشيف-نيتشه** (*Nietzsche-Archiv*) منذ 1894 الذي نقلته فيما بعد إلى **أرشيف-فايمار** (*Weimer-Archiv*). لذلك كان صدور نشرة **غروس-أوكتاف-أوسغاب** (*Gross-Oktav-Ausgabe*) ما بين 1894 و1926- لدى نومان (G. Naumann) أوّلا ثمّ لدى كرونار (Kröner)- محصّلة نشاطات الأرشيف المخصّص لنيتشه. احتوت هذه

1964، وأعيد ترجمتها فيما بعد في اللغة الفرنسيّة وفي اللغات الأخرى. وقد قد قام كلّ من جيورجيو كولي ومازينو منتيناري -المسؤولان عن النشرات الأربع- بتبويب مخطوطات نيتشه وفق نظام تتابعها الزمنيّ. في حين قامت نشرة غروس-أوكتاف-أوسغاب (Gross-Oktav-Ausgabe) بنشرها استنادا إلى نظام تواتر المواضيع. لقد تمّ نشر الطبعة الألمانيّة عند دي غريتر (W. de Gruyter) سنة 1967[1]، أمّا الطبعة الايطاليّة فنشرت عند أدلفي (Adelphi) سنة 1975. كما

النشرة ثلاثة أقسام: خصّص القسم الأوّل للآثار التي نشرها نيتشه بنفسه وضمّ ثمانية أجزاء. وتكفّل القسم الثاني بنشر الآثار المتخلّفة (Nachlass) وضمّ تسعة أجزاء، ونشر ما بين 1901 و1911. أمّا القسم الثالث فيتكوّن من الأجزاء المتبقية ويتضمّن نصوص نيتشه الفلسفيّة. يؤكّد مازينو منتيناري أنّ هذه النشرة كانت الأساس الذي عوّلت عليه سائر النشرات اللاّحقة عليها. لقد كان مازينو مونتيناري وكولي جيورجيو يفكّران منذ 1933 في إعداد نشرة جديدة تضمّ أعمال نيتشه الكاملة، غير أنّ أخت الفيلسوف حالت دون ذلك. وفي أفريل 1961 اطلّع مونتيناري على مخطوطات نيتشه ضمن **أرشيف-فايمار**، واستعدّ بالتعاون مع أستاذه جيورجيو كولي في التفكير لنشر أعمال نيتشه الكاملة في نشرة نقديّة، فنشرا المجلدات الأولى في طبعة إيطاليّة سنة 1964. ثمّ تلقّت دار النشر الألمانيّة **فالتر دي غروتار** (*Walter de Gruyter*) حقوق نشر هذه الأعمال في لغتها الأصليّة، وتلتها **غاليمار** (*Gallimard*) الفرنسيّة **وأدلفي** (Adelphi) الإيطاليّة. لقد أخذت النشرة الألمانيّة في الظهور منذ 1967 واستمرّت طيلة اثني عشر عاما، واحتوت ثلاثة وثلاثين مجلّدا مقسّمة على ثمانية أقسام. لقد أصبحت "آثار نيتشه المتخلّفة"(من 1869 إلى 1889) في المتناول بفضل هذه النشرة النقديّة الجديدة، وتضمّنت ما يقارب 5000 صفحة مقارنة بنشرة **غروس-أوكتاف-أوسغاب** التي لم تتضمّن سوى 3500 صفحة. انظر: Mazzino Montinari, *«La volonté de puissance» N'EXISTE PAS*, Paris, L'Eclat, 1996، ترجمه عن الايطاليّة، باتريسيا فارازي (Patricia Farazzi) وميشال فالنسي (Michel Valensi)، ص ص. 13-27.

1 لقد قام جيورجيو كولي ومازينو منتيناري بنشر أعمال نيتشه الكاملة لدى دي غريتر (W. de Gruyter) وفق نشرتين مختلفتين من حيث تسمية هذه الأعمال. تحمل النشرة الأولى التي صدرت سنة 1967 المعطيات التالية: *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Edité par Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1967، وتحمل النشرة الثانية التي صدرت سنة 1999 المعطيات التالية: *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke,* Kritische Studienausgabe, von Colli und Montinari (KSA), Walter de Gruyter, Neuausgabe, 1999. لقد صدرت "أعمال نيتشه الكاملة ضمن نشرات

ألمانية أخرى: **نشرة ج.نومان فرلاغ** (G. Naumann Verlag) سنة 1909 واحتوت على عشرين مجلّدا (*Nietzsche's Werke,* C. G. Naumann Verlag, Leipzig, 1909, Kleinoktavausgabe, 20 Bände.)، **نشرة هانس يوياخيم مات** (Hans Joachim Mette) من 1933 إلى 1940 وتضمّنت سبعة مجلّدات (*Friedrich Nietzsche, Jugendschriften 1854-1869,* Hans Joachin Mette, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1933-1940, Bd. I-V.)، **نشرة ويليام هوب** (Wilhem Hoppe) **وكارل شليشته** (Karl Schlechta) الصّادرة سنة 1938 والتي تضمّنت أعمال نيتشه وكذلك رسائله من 1850 إلى 1865 واحتوت مجلّدا منفردا (*Friedrich Nietzsche, Werke und Briefe,* HKGA Briefe 1850-1865, 1.Bd, hg. V. Wilhem Hoppe und Karl Schlechta, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1938). كما أعدّ كارل شليشته بمفرده **نشرة لأعمال نيتشه الكاملة** تضمّنت ثلاثة مجلّدات وصدرت سنة 1956 (*Werke in drei Banden. Hrsg. Karl Schlechta. München: Hanser, 1956.*)، **نشرات ألفراد كرونر فرلاغ** (A. Kröner Verlag): صدرت الأولى سنتي 1938-1939 في مجلّدين (*Friedrich Nietzsche, Werke, Auswahl in zwei Bänden,* Mit einer Einleitung von Gerhad Lehmann, A. Kröner Verlag, Stuttgart, 1938-1939.) وصدرت الثانية سنة 1964 متضمّنة أثر **إرادة الاقتدار** (*Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Der Wille zur Macht*, Mit einm Nachwort von Alfred Baeumler, A. Kröner Verlag, Stuttgart, 1964.)، وصدرت النشرة الثالثة لكرونر فرلاغ سنة 1965 متضمّنة اثنا عشر مجلّدا *Sämtliche Werke in Zwoelf Banden.* Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1965)، وصدرت النشرة الثالثة لكرونر فرلاغ سنة 1978 متضمّنة مجلّدين اثنين (*Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Die Unschuld des Werdens, Der Nachlass,* 2 Bänd, Mit einem Vorwort von Alfred Baeumler, A. Kröner Verlag, Stuttgart, 1978.)، ثمّ **نشرة هانسر فرلاغ** (Hanser Verlag) **وإيفو فرنزال** (Ivo Frenzel) التي صدرت في مجلّدين.

توجد عدّة ترجمات فرنسيّة لأعمال نيتشه الكاملة، منها النشرة التي قام بها هنري ألبار (Henri Albert) ونشرت لدى مركور دي فرانس (Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, publiées sous la direction de Henri Albert, Paris, Mercure de France)، إلى جانب نشرة كولي ومونتيناري التي عمد إلى ترجمتها مجموعة من المفكّرين (Pierre Klossowski, Robert Rovini, Julien Hervier, Maurice de Gandillac, Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand, Jean Gratien) على مسؤوليّة جيل دلوز وموريس دي غندياك. كما أعاد مارك دي لوناي

نشرت الطبعة الفرنسيّة عند غاليمار (Gallimard) سنة 1978 تحت مسؤوليّة جيل دلوز وموريس دي غونديلاك (Maurice de Gondillac)[1]. تضمّ الطبعة التي اعتمدناها في البحث أربعة عشر مجلّدا. أمّا فيما يخصّ **إرادة الاقتدار**، فقد اعتمدنا الطبعة الفرنسيّة التي ترجمتها ج. بيانكيس (G. Bianquis) عن النصّ الألمانيّ الذي جمعه فيرزباخ (F. Würzbach) ونشره سنة 1940 تحت عنوان (*Das Vermächtnis F. Nietzsches*)[2].

3-مشكل القراءة:صراع التأويلات:

لقد تواترت القراءات للأثر النيتشويّ منذ ما يناهز نصف قرن فتداخلت وتضاربت، غير أنّ تعدّد التأويلات صار هو الآخر عائقا أمام فهم فلسفة نيتشه. لقد خصّص كارل لفيت[3] (Karl Löwith) ملحقا لكتابه الذي نشر في فترة

(Marc de Launay) ترجمة الأعمال الكاملة لنيتشه انطلاقا من نشرة كولي ومنتيناري ونشرت لدى غاليمار سنة 2000. كما ترجمت أعمال نيتشه إلى الانغليزيّة ضمن نشرة ألكسندر تايل واحتوت هذه الترجمة إحدى عشر مجلّدا (*The Works of Friedrich Nietzsche in Eleven Volumes,* éd. Alexandre Tille, Londres, Henry et Co, 1896-1909.) وترجمت كذلك إلى الإيطاليّة لدى أدلفي (Adelphi) سنة 1975.

1 Marc B. de Launay, «Œuvres philosophiques complètes», in «Dossier Nietzsche», *Allemagnes d'Aujourd'hui,* Revue française d'information sur les deux Allemagnes, Paris, Hamonic, Nouvelle série, N° 48, Mai-Juin 1975, pp.55-60.

2 Charles Murin, *Nietzsche problème Généalogie d'une pensée*, note n° 15, p.38: «Il faut noter que les 2 volumes de la *Volonté de Puissance* traduits en français par G.Bianquis (Paris, Gallimard, 1947-1948) ne correspondent pas à la *Der Wille zur Macht*, éd. Allemande. L'édition française de la *volonté de puissance* est une traduction de la compilation faite par F. Würzbach sous le titre: *Das Vermächtniss F. Nietzsche,* 1940.»

3 لقد تنكّر كارل لفيت لأستاذه هيدغر وحصلت بينهما القطيعة خلال صدور كتابه "نيتشه وفلسفة العود الأبديّ"، حتّى أنّه لا يذكره في كتابه الآخر "من هيغل إلى نيتشه" (1941) الذي تعرّض فيه إلى تاريخ الفكر الألمانيّ خلال القرن التاسع عشر. فجعل من نيتشه وهيغل مركز اهتمامه الأكبر، وأهدى كتابه هذا إلى هوسرل. انظر:

حدوث القطيعة مع أستاذه هيدغر (1934) **نيتشـــه وفلســـفة العـــود الأبـــديّ** (*Nietzsches Philosophie der Ewigen Widerkehr des Gleichen*) يعدّد فيه مختلف المفكّرين والشرّاح والقرّاء اللّذين عمدوا إلى تناول الأثر النيتشـــوي طيلـــة الفترة الممتدّة من 1894 إلى 1954[1]. ويمكن أن نذكر بوملار (A.Bauemler) في كتابه (*Nietzsches, der Philosoph und Politiker*) الذي صدر سنة (1931)، كارل يسبرس في كتابـــه (*Nietzsche, Einführung in das Vertännis seines Phiolosophierens*) المنشور سنة (1936) وهيدغر الذي خصّص كمّـــا هـــائلا لقراءة الأثر النيتشوي (من 1935 إلى 1955) كما لو أنّ القراءات السابقة عليه قد حفّزته لتصحيح ما تمّت نسبته إلى نيتشه وفلسفته. يكتفي كارل لويث بذكر قرّاء نيتشه بدءا بلو أندرياس-سالومي[2] (Lou Andreas-Salomé) التي قامت بنشـــر

Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, Tel, 1969.

1 Karl Löwith, *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup, Belgique, Clamann-lévy, 1991, p.237.

2 تجدر الإشارة على أنّ كتاب لو أندرياس-سالومي لا يعدّ شـــرحا للأثـــر النيتشـــوي فحسب، إذ كانت للفيلسوف علاقة شخصيّة ربطته بأندرياس الفتاة الروسيّة الأصل. التقى بها نيتشه سنة 1882 في منـــزل صديقه بول ري (Paul Rée) في روما. لقـــد أدّت نشأة هذه العلاقة بين سالومي ونيتشه إلى ظهور هذا الكتاب "نيتشه من خـــلال آثاره"، كما ساهمت في تأجّج أفكار الفيلسوف. غير أنّ ملامح هذه العلاقة لم تكـــن سعيدة بل متعكّرة في مجملها. تقرّ لو أندرياس في كتابها حول نيتشه أنّه كان يبحث عن حقيقة متأسّسة على نوازع الروح (الجسد) وتشرح طبيعة آثاره انطلاقا من تزامنها مع الرسائل المتبادلة بينهما. غير أنّنا نستغرب حديثها عن وجود "نسق" في فكـــر نيتشـــه والحال أنّه يعادي فكرة النسقيّة أصلا، كما تؤكّد أنّ آثاره الأخيرة ترمي إلى البحث في "نظريّة المعرفة". انظر:

Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres,* texte établi et présenté par Ernst Pfeiffer, Notes de Thomas Pfeiffer, Traduit de l'allemand par. Jacques Benoist-Méchin, Revue et complétée par Olivier Mannoni, Préface et Notes traduites par Olivier Mannoni, Paris, Bernard Grasset, 1992, pp.127-200. Et: Rüdiger Safranski, *NIETZSCHE Biographie d'une pensée*, Traduit de L'allemand par Nicole Casanova, Paris, SOLIN, ACTES SUD, Chap. XII, p.229.

كتاب **نيتشه من خلال آثاره** (*Nietzsche in seinen Werken*) سنة 1854 وصولا إلى هيدغر. غير أنّه لا يذكر ويليام ديلتاي (1833-1911) (Dilthey ilhemW) كقارئ لنيتشه خاصّة ضمن كتابه **عالم الروح** (*Welt Geistige Die*)[1]. تواصلت قراءات نيتشه ما بعد هيدغر مع جيل دلوز (1925-1995) الذي أصدر كتابه الأوّل حول نيتشه سنة 1956 وكتابه الثاني سنة 1962، ميشال فوكو (1926-1984) الذي كان قد نشر مقالا حول نيتشه سنة 1971 "نيتشه، الجينيالوجيا، التاريخ" (1961)[2]، فضلا عن كونه يعتبره أحد فيلسوفيه الأساسيين. أمّا داريدا (1930-2004) -المتأثّر بالفلسفة الهيدغريّة خاصّة- فقد كتب **أساليب نيتشه** (*les styles de Nietzsche*) ونشر سنة 1972.

يبدو أنّ الأثر النيتشوي قد حفّز العديد من القراءات طيلة القرن العشرين ومازال مؤثّرا في قرّائه إلى اليوم، ونضرب مثالا على ذلك ما خصّصه جياني فاتيمو (G.Vattimo) لنيتشه. لكن هذه القراءات التي تعدّدت وتواترت، كان البعض منها موجّها لغايات إيديولوجية وسياسيّة، على غرار قراءة بوملار نفسه. وكان البعض الآخر من القرّاء المنتمين إلى "اليمين الجديد"(Karl Bindung و Alfred Hoch)[3] مساهمين في تحقيق هذه الغايات من جهة ردّهم "إرادة الاقتدار" إلى النزعة البيولوجيّة وتأكيدهم على أنّها تشرّع لانتقاء العناصر ومنع الضعفاء والمرضى من التناسل والتكاثر[4]. فصارت فلسفة نيتشه - التي قامت بقراءة الحضارة قراءة جينيالوجيّة- موظّفة لتبرير قيام الأنظمة النازيّة. لقد اختلط الحابل بالنابل، فلم نعد نتحدّث عن "نيتشه واحد" بل عن "نيتشه المتعدّد" انطلاقا من

---

1 W. Dilthey, *Le monde de l'esprit,* Trad. M. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, pp. 370-371.

2 *Hommage à Jean Hyppolite»,* Paris, P.U.F, 1971, pp.145-172. Cité par: Patrick Wotling, *Lectures de Nietzsche,* Paris, Le Livre de Poche, 2000, Préface, p.20. Cet article de Foucault et republier dans *«Lectures de Nietzsche»,* pp.103-130.

3 Safranski, *NIETZSCHE Biographie d'une pensée,* Traduit de L'allemand par Nicole Casanova, Paris, SOLIN, ACTES SUD, p.312.

4 Stigler Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris, P.U.F, 2001, p.87.

تعدّد منظوريّات القراءة ومقاصد التأويل[1]. يفضي ذلك إلى ضرورة التحرّي من القراءات التي قامت لمناهضة أنظمة سياسيّة وتمييزها عن القراءات الجديّة التي حاولت الردّ على هذه القراءات الإيديولوجيّة عندما أماطت اللّثام عن وجه الفيلسوف الحقّ (Le vrai Nietzsche).

لقد ظهرت أهمّ القراءات الأساسيّة لنيتشه في الفترة الممتدّة من 1930-1940، غير أنّ القراءة الهيدغريّة هي التي انفردت بتقديم استحداث جذريّ لقراءته[2]. **فهي القراءة الفلسفيّة الوحيدة التي نفذت إلى أعماق "كلمات نيتشه الأساسيّة** ونعلّل اعتمادنا على هذه "القراءة" ضمن النقاط التالية:

أوّلا: أهميّة وغزارة النصوص التي سخّرها هيدغر لنيتشه (من 1936 إلى 1955). فنيتشه هو الفيلسوف الوحيد الذي أفرد له هيدغر كمّا هائلا من الدروس، المحاولات والمحاضرات. حيث شرع في إلقاء دروسه حول نيتشه تزامنا مع ظهور كتاب كارل يسبرس (1936)، وهو الأمر الذي فتح له المجال لتدريس نيتشه في الجامعة الألمانيّة.

ثانيا: تبدو قراءة هيدغر لنيتشه محاسبة "فلسفيّة" للنازيّة، أي أنّه "أخضع - بعد تركه رئاسة الجامعة- النازيّة إلى نقد حقيقيّ فأدمج تجربة الخطإ في صلب التفكير، وسلب المذهب السياسيّ ومراجعه الفلسفيّة المزعومة كلّ ادّعاء للجدّة المنشودة، ورفع مشكل الفعل إلى المقام (éthos) الذي يليق بطرحه"[3]. فعندما حاولت النظريّات الإيديولوجيّة التي تحرّكها طموحات سياسيّة تشويه صورة الفيلسوف نيتشه[4]، تحدّدت قراءة هيدغر لنيتشه عامّة وتدريسه في الجامعة خاصّة

1 Jean-François Balaudé, *Lectures de Nietzsche*, Paris, Livre de Poche, 2000, «Avant-propos», p.7.

2 Jean-Michel Plamier, «Lectures allemandes», in *Magazine Littéraire*, N° 298, Avril 1992, p.92.

3 محمّد محجوب، **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**، تونس، دار الجنوب للنشر، 1995، ص ص. 18-19.

4 Schutte, Oflia, *Beyond Nihilism, Nietzsche without mask,* the University of Chicago, 1984, P.X: "Nietzsche has received negative criticism from thinkers (hoth conservative and leftist) interested in the

في ذلك الزمن بالذات (1936-1940) لأجل تبرئته من التهم المنسوبة إليه وإدانة التأويلات النازيّة[1]. لا يبدو يسبرس نفسه متعاطفا مع هذه القراءات الإيديولوجيّة، غير أنّ موقفه يظلّ مبهما وغير جليّ كما يشير إلى ذلك سافرنسكي (Safranski)[2]. أمّا هيدغر، فقد وضّح مقصده من الاهتمام بقراءة نيتشه ضمن **رسالته إلى رئاسة جامعة فريبورخ** سنة 1945، حيث يقول: "لقد قمت منذ 1936 بسلسلة من الدّروس والمحاضرات حول نيتشه... تقدّم بطريقة أكثر وضوحا تفسيرا ومقاومة روحيّة. ففي الحقيقة، ليس لنا الحقّ في إلحاق نيتشه بالقوميّة الاشتراكيّة، (...). لكن التفسير الميتافيزيقيّ لنيتشه في أرفع مستوياته هو التفسير مع *العدميّة*، من جهة تجلّيه الأكثر وضوحا في الشكل السياسيّ للفاشيّة."[3] يفضي

philosophy or history of clture. From a conservative stand-point he is criticized for either directly or indirectly advocating an end to morality. In this vein Stern has called attention to Nietzsche's role in Germen culture as an ideologist of power and violence".

1 لقد أحدثت علاقة هيدغر بالنازيّة ضجّة كبرى ساهم فيها ف.فرياس في كتابه (هيدغر والنازيّة)، هابرماس في كتابه (**الأثر والالتزام**)، ج. م. باليمي في كتابه (**المؤلّفات السياسيّة لهيدغر**)، م. دي كوندياك، كارل لفيت، إيريك فايل وآخرين ممّن أرادوا تشويه صورة الفيلسوف هيدغر وطمس تألّقه الفكريّ. لقد اعتمدوا على **خطاب** الجامعة الذي ألقاه هيدغر في 27 ماي 1933 عندما كان رئيسا لجامعة فريبورغ، ويذكر الأستاذ محمّد محجوب أنّه "نشر أوّل مرّة سنة 1933 ومرّة ثانية سنة 1934. وسرعان ما أوقف توزيع هذه النشرة الثانية من قبل السلط النازيّة." ونهض الأستاذ محمّد محجوب في كتابه **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا** للردّ على هذه القراءات فلاحظ أنّ مقاضاة هيدغر "لا تقف على عين الأرض التي يقف عليها الفكر المشتقّ من **الوجود** والزمان"، واستغرب لماذا يكون الأثر الهيدغريّ "شاهدا عليه بالالتزام، ولكنّه غير شاهد له ببُطلان الالتزام، شاهد عليه بالتورّط، غير شاهد له بالاستعادة النقديّة لتجربة التورّط تلك"، إذ يتبيّن لديه أنّ نقد النازيّة "لم يكن ممكنا لدى هيدغر من عين المنظور الذي تتبلور به النازيّة كنازيّة، أي من منظور الفكر الميتافيزيقي الذي كان يحمل نيتشه (بما هو المرجع الذي ادعته النازيّة لنفسها (ويبلغ به إلى أقصى مداه"(انظر محمّد محجوب، **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**، تونس، دار الجنوب للنشر، 1995، التوطئة، ص ص. 13-19.)

2 Rüdiger Safranski, *Nietzsche Biographie d'une pensée,* Traduit de l'allemand par Nicole Casanova, Paris, Actes Sud, 2000, p.315.

3 *Cahier de L'Herne Heidegger*, 1983, P.102. Cité par Michel Haar, «Nietzsche: une lecture ambivalente», in *Magazine Littéraire*, Mars-Avril 2006, Hors-série, N° 9, p.54.

ذلك إلى تعيّن القراءة الهيدغريّة على أنقاض كلّ قراءة إيديولوجيّة.

ثالثا: لقد جاءت قراءة هيدغر لنيتشه على غاية من الدقّة ومن المتانة التأويليّة، لتجاوز الغموض الذي وقعت فيه أغلب القراءات السابقة عليه أو المعاصرة له[1]. لذلك تعتبر من أكثر القراءات أصالة ومن أشدّها وضوحا[2]. كما كانت قراءة "طويلة النفس" من جهة تتبّعها للعرصات الأساسيّة التي قامت عليها فلسفة نيتشه وذلك من جهة تخيّرها منظوريّة "الفينومينولوجيا الوجدانيّة" (phénoménologie existentielle) في القراءة. لقد سعى هيدغر إلى مواصلة الدّرب الذي سلكه ديلتاي عندما جعل "الهرمينوطيقا" أساسا لنشأة العلوم الإنسانيّة، فاعتبرها مهمّة الفلسفة بإطلاق. غير أنّ الهرمينوطيقا الهيدغريّة هي تجاوز للفينومينولوجيا لأنّها تنطبق على ما لا يظهر، أي تبحث في المقاصد الخفيّة لدى"المقروء"[3].

رابعا: ظلّت قراءة هيدغر لنيتشه قراءة لا يمكن لأيّ باحث حول نيتشه أن يتجاهلها، رغم تعدّد الانتقادات التي وجّهت إليها. إذ فرضت هيمنتها على جميع القراءات الأخرى إلى الحدّ الذي يجعلها مؤثّرة على كلّ قراءة ممكنة لنيتشه. قد يعود ذلك إلى جديّتها، أو إلى عمق تفحّصها للأثر النيتشوي. كما لا يمكن أن نغفل عن الإشارة إلى جماليّة الأسلوب الهيدغريّ في القراءة رغم وقوعه أغلب الأحوال في "التكراريّة".

---

1 Laurence A. Rickels, *Looking after Nietzsche*, State university of New York Press, Albarry, 1990, p.12: "As we have just now seen, Heidegger wants to save Nietzsche at any cost, to save him from ambiguity by a gesture which is it self ambivalent."

2 Wolfgang Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche- Interpretation III*, Berlin, Walter de Gruyter, 2000, Préface, p.IX.

3 يرى هيدغر أنّه ينبغي على الرؤية الفينومينولوجيّة للعالم أن تشتقّ من فهمنا للوجود بماهو موجود، فتكون "الفينومينولوجيا الوجودانيّة" مقدّمة للأنطولوجيا نفسها. لقد أدّى صراع هيدغر مع أستاذه هوسرل إلى تطوّر "الفينومينولوجيا الوجودانيّة" في فرنسا (سارتر، سيمون دي بوفوار)، فينومينولوجيا مونيخ (Adolf Reinach, Johannes Daubert et Alfred Schütz) والفينومينولوجيا الهرمينوطيقيّة لبول ريكور.

خامسا: ثمّة ضرب من القرابة بين نيتشه وهيدغر، إذ شرع هيدغر في قـــراءة **إرادة الاقتدار** منذ أن كان طالبا (ما بين 1910-1914) وقد يتقاسم معـــه عـــدّة أفكار ("موت الإله"، "العدميّة"، "التجاوز").

تبدو قراءتنا للقراءة الهيدغرية "لكلمات نيتشه الأساسيّة" قراءة محيلـــة علـــى "معضلة تأويليّة" كبرى: إنّنا **بصدد خدمة سيّدين اثنين** (servir deux maîtres) **نيتشه وهيدغر**[1]، ولا يتيسّر لنا أن نفهم الواحد منهما دون فهم الآخر، ولا نعلم هل نحن بصدد قراءة نيتشه أم بصدد قراءة هيدغر. علينا أن نبحث كيف اعتمـــل تفكير نيتشه في تفكير هيدغر؟ كيف أصبح نيتشه مقروءا من جهة هيدغر؟ هـــل يستوفي هيدغر نيتشه؟ بمعنى ما الذي يفيض عنه، ما الذي يفلت منه؟ لكنّنـــا لـــن نحاول الافلات تقنيّا من هذه المعضلة، بل سنقبل الإقامة ضمنها، لعلّنا نتمكّن "في ضيافتها" من استجلاء ملامح التقارب بين الفيلسوفين.

يذكر فاتيمو أنّ نيتشه هو الفيلسوف الوحيد الذي سخّر له هيدغر اهتمامـــه الأكبر[2]، ويصرّح هيدغر ضمن "تجاوز الميتافيزيقا" بإعجابه بعبقريّة نيتشه ويعتـــبر فكرهَ فكرا محدثا محضا من جهة اعتماده على أفكار عبقريّة وإن كانت على علاقة بمشكل "التقنية" نظرا لاهتمامه منذ البدء بمفاهيم "الإنتاجيّة" التي ترد ضمن كلمته الأساسيّة "إرادة الاقتدار". إذ يؤكّد أنّ "القيمتين" المحدّدتين لهذه الكلمة الأساسيّة: "الحقيقة والفنّ" هما عبارتين تسمّيان "التقنية" من جهة "ماهو ناجع". لذلك ترتبط إرادة الاقتدار لديه بالحساب والتنظيم[3]. يقصد بالتقنية الغياب الكلّي لكلّ تأمّـــل نظريّ والانهماك في تجربة الإنتاج الناجعة التي تتبع هيمنة العلم على الفكر. وتمثّـــل الشكل الأقصى للوعي العقليّ متمثّلا في سيطرة نظام الإنتاجيّة علـــى الفكـــر. لا يمكن للتقنية في منظور هيدغر أن تمارس هيمنتها على الوجود إلاّ من خلال تعـــيّن

---

1 هذه المفارقة الشهيرة طرحها شلاير ماخر واستعادها بول ريكور في "براديغم الترجمـــة" (1999)، انظر بول ريكور، ص. 9..*Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2006

2 Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger,* Traduit de l'italien par Jacques Rolland, Paris, Cerf, 1982, p.96.

3 Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», *Essais et conférences,* Paris, Gallimard, 1958, p.94.

"إرادة الإرادة" التي تنظّم نفسها من جهة كونها تعيينا لوجود الموجـــود. وعنـــدما تصبح واثقة من نفسها وثوقا مطلقا، تضيع حقيقة الوجود كمـــا يضـــيع معهـــا الوجود الأساسيّ للحقيقة: وهكذا ينسى الوجود مرّة أخرى[1]. يعني ذلك أنّ قراءة هيدغر لنيتشه تتنـــزّل في سياق تناوله لمشكل "نسيان الوجود".

لقد أكّد جياني فاتيمو على وجود هذه القرابة بين الفيلسوفين في كتابه **نهاية الحداثة**[2]. فعندما كانت"الغيريّة" شرطا ضروريّا لإمكانيّة حدوث القراءة التأويليّـــة (شلاير ماخر)، فكيف ستكون قراءة هيدغر لنيتشه إذا كانت "القرابة" قائمة منذ البدء بين القارئ والمقروء؟ ألا يبدو أنّها واقعة في ضروب من الدّور الهرمينوطيقيّ (Cercle herméneutique)؟

4-قراءة هيدغر لنيتشه:

تجدر الإشارة إلى أنّ هيدغر كان قد تعرّض إلى ذكر نيتشـــه لأوّل مـــرّة في أواخر كتابه **الوجود والزمان** (*Sein und Zeit*) (1927)، وذلك ضمن الفقرة 76 من الفصل الخامس"الزمانيّة والتاريخانيّة" المنطوي تحت القســـم الثـــاني "الـــدازين والزمانيّة". يبدو ذكره هاهنا لنيتشه وظيفيّا، أي كان موظّفا لدراســـة "الأصـــل الوجوداني للدّراسات التاريخيّة في ضوء تاريخانيّة الدّازين". إذ يستشهد بأثر نيتشه الذي اهتمّ فيه بمشكل التاريخ والزّمان، الصّادر سنة 1873 "**اعتبارات لازمنيّةII**" (*Unzeitgemässe Betrachtungen II*)[3]. لكنّه مارس الصّمت عـــن نيتشـــه إلى حدود 1935 زمن الشروع في إلقاء دروس حوله من 1936 إلى 1946 في جامعـــة فريبورغ، حيث خصّص ستّ ندوات لدراسة آثاره.

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 100-101.

2 Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, *Nihilisme et herméneutique dans la culture Post_moderne*, traduit de l'italien par Charles Alunni, Seuil, Paris, 1987.

3 Heidegger, *Être et Temps*, Trad. F.Vezin, D'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie), Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, coll. nrf, 2004, Deuxième section, Cinquième chapitre, §76, p.461.

لقد نشرت دروس هيدغر حول نيتشه سنة 1961 في أصلها الألمانيّ ضمن الأعمال الكاملة لهيدغر لدى (Vittoria Klostermann) وترجمها من الألمانيّة إلى الفرنسيّة بيار كلوسوفسكي (Pierre Klossowski)[1] ونشرت لدى غاليمار سنة 1971. يتضمّن المجلّد الأوّل من دروسه حول نيتشه ثلاثة أقسام: قسم يهتمّ "**بإرادة الاقتدار من جهة ماهي فنّ**"(*Der Wille zur Macht als Kunst*) وهو الدّرس الذي يمتدّ من 1936 إلى 1937 وقسم ثان تناول فيه هيدغر "**العود الأبديّ للهو هو**"(*Die ewige Wiederkehr des Gleichen*) وهو الدّرس الذي يعود إلى سنة 1937 ويبحث القسم الثالث في "**إرادة الاقتدار من جهة ماهي معرفة**"(*Der Wille zur Macht als Erkenntnis*)، وهودرس 1939. أمّا المجلّد الثاني فيضمّ الأقسام المتبقيّة: القسم الرابع المعنون "**العود الأبديّ للهو هو وإرادة الاقتدار**"(*Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht*) ويعود إلى سنة 1939. يهتمّ القسم الخامس "**بالعدميّة الأوربية**"(*Der europäische Nihilismus*) وينتمي إلى دروس سنة 1940، وينظر القسم السادس في "**ميتافيزيقا نيتشه**"(*Nietzsches Metaphysik*) وهو الدّرس الذي يعود أيضا إلى سنة1940، أمّا القسم السابع فيتناول"**التحديد الأنطولوجي- التاريخانيّ للعدميّة**"(*Die seinsgeschichtliche Bestimmung*) وهو الدّرس الذي امتدّ من 1944 إلى1946 في حين تبحث الأقسام المتبقيّة (8-9-10) في علاقة تاريخ الوجود بالميتافيزيقا، وهي الدروس التي تعود إجمالا إلى سنة 1941.

أمّا اللّحظة الموالية التي اهتمّ فيها هيدغر بنيتشه فتتمثّل في محاضرة 1943 «**كلمة نيتشه "لقد مات الإله"**». نشرت هذه المحاضرة ضمن **شعاب** (*Holzweg*) سنة 1950 إلى جانب محاضرات أخرى يمكن أن نذكر منها "**كلمة أناكسيماندرس**" (1946). كما يذكر هيدغر نيتشه ضمن "**ما الذي يدعى فكرا؟**"(*Was heisst Denken?* 1954) ويلي ذلك محاولته "من هو زرادشت نيتشه؟" (1953) التي نشرت ضمن **محاولات ومحاضرات** (*Vorträge und Aufsätze*) سنة 1954.

---

1 بيار كلوسوفسكي (1901-2001) هو فيلسوف، كاتب سيناريو، ممثّل، مترجم ورسّام فرنسيّ.

يشير دافيد فارال كرال[1] إلى أنّنا لا نعلم تحديدا متى شرع هيدغر في قــراءة الأثر النيتشوي لأوّل مرّة، لكن يؤكّد أنّه كان يدرسه عندما كان طالبــا بجامعــة فريبورغ من 1909 إلى 1914، وهي الفترة التي شهدت ظهور النشرة الثانية مــن آثاره المتأخّرة (Nachlass) التي عنونت **إرادة الاقتدار** (1906). وبعد عشرين عام من تاريخ النشرة الثانية لهذا الأثر-المشروع، صارت **إرادة الاقتدار** نقطة الشروع الجدّي في التأويل الهيدغري لنيتشه. إذ يبدو أنّه كان منبهرا بالأسلوب النيتشــوي

---

1 يعدّ دافيد فارال كرال من أكثر المهتمّين بقراءة هيدغر لنيتشه، وفيمــا يلــي القائمــة البيبليوغرافيّة لأعماله مرتّبة حسب تاريخ صدورها:

a- *Nietzsche and the Task of Thinking: Martin Heidegger's Reading of Nietzsche,* Duquesne University, Pittsburgh, 1971, 390 p.

b- "Towards an ontology of the play", *Research in phenomenology*, 2, Pittsburgh, 1972, pp.63_93.

c-"Nietzsche in Heidegger's Kehre", *The Southen Journal of Philosophy,* Vol XIII, N° 2, Summer 1975, pp.197-204.

d- "Toward Sein und Zeit", in *J. B. S for Phenomenology*, *Vol* 6, N° 3, October 1975.

e- "On the mannifold meaning of "Aletheia": Brentano, Aristotle, Heidegger", in *Research in phenomenology*, Vol 5, 1975, pp.77-94.

f- "Heidegger Nietzsche Hegel, *Nietzsche Studien IV,* 1976.

g- *Heidegger, Basic Writings, From "Being and Time" to "The task of Thinking",* New York, Harper & Row, 1977, 397p.

h- "The Heidegger-Jaspers Relationship" in *J. B. S for phenomenology,* Vol 9, N° 2, 1978, pp.126-129.

i- "From Fundamental to Fundamentalontologie", *Research in phenomenology*, Vol X, 1980, pp.208-234.

j- "Hegel Heidegger Heraclite", in *Heracletean Fragments,* University of Alabama press, 1981, pp.22-42.

k-"Work Session with Martin Heidegger", in φ J today, 1981.

l- *Results,* 1981.

m-"The End of Metaphysic's: Hegel and Nietzsche on Holiday, in *Research in phenomenology*, Vol XII, 1983.

n- *Early greek Thinking,* by D.F Krell and Frank A. Capuzzi, San Francisco, 1984.

o-*Intimation of Morality: Time truth and Finitude in Heidegger's thinking of Being,* University Ponk, P.A, state press, XIV, 1986, 201p.

إلى حدود 1920. كما يوضّح دافيد فارال كرال أنّ تأثّر هيدغر بنيتشه يظهـــر في تأكيده ضمن تقرير "تسجيله بالتأهيل الجامعيّ" (1915-1916) علـــى وظيفـــة الفلسفة من جهة ماهي "قيمة لأجل الحياة". كما اهتمّ به كذلك ضـــمن فتـــرة قراءات فريبورغ (1928-1944)، في حين أنّه لا يظهر في قراءات ماربورغ نظرا لشروع هيدغر في قراءة أرسطو، كانط وهوسرل (1923-1928). يعني ذلك أنّ التقاء هيدغر بنيتشه كان جليّا في الثلاثينات والأربعينات وبداية الخمسينات[1].

كما تجدر الإشارة إلى أنّ هيدغر كان قد قام بقراءة **الاعتبارات اللاّزمنيّـــة الثانية** لنيتشه ضمن درس 1938-1939 الذي نشر في لغته الأصليّة ضمن النشـــرة الألمانيّة سنة 2003 وتمّ إلحاقه بأعماله الكاملة (*Gesamtausgabe*) على مسؤوليّة ابنه هارمان هيدغر (Hermann Heidegger)، وقام ألان بوتـــو (Alain Boutot) بترجمة هذا العمل إلى الفرنسيّة ونشر لدى غاليمار سنة 2009[2].

5- أن نفهم نيتشه هو أن نفهم "كلماته الأساسيّة":

ينتظم فكر نيتشه ضمن القراءة الهيدغريّة انتظاما ميتافيزيقا توافقا مع الفكـــر الغربيّ ككلّ منذ أفلاطون، وتتحدّد الميتافيزيقا هاهنا على أنّها نظـــر في "حقيقـــة الموجود من جهة ماهو كذلك في كلّيته"(**نيتشه، 2** ص. 207.)[3]. غير أنّـــه منـــذ صدور كتاب نيتشه "**فجر**"(*Morgenröthe, Aurore*) سنة 1881، صارت حقيقة الموجود متجلّية عنده في شكل "كلمات أساسيّة" تعبّر عن فكره وتوضّح انتمائـــه للميتافيزيقا التي يريد أن يغادرها. ومعلوم أنّ سنة صدور كتاب «فجر" هي السنة

1 David Farrell Krell, «Heidegger/Nietzsche», *Cahier de l'Herne Heidegger,* Paris, Le Livre de Poche, 1983, pp.161-164.

2 Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, Trad. Alain Boutot, Postface de Hans-Joachim Friedrich, Paris, Gallimard, Février 2009.

3 هيدغر، **نيتشه 2**، ترجمة بيار كلوسفسكي، باريس، غاليمار، 1971، ص. 207. تجدر الإشارة إلى أنّنا عندما نحيل على كتابـــي هيدغر (*Nietzsche I*) و(*Nietzsche II*) بـــ "**نيتشه 1**" و"**نيتشه 2**"، لا يعني أنّنا نشير إلى ترجمة عربيّة، بل نحن بصدد الاعتماد على الترجمة الفرنسيّة.

نفسها التي تجلّت فيها "رؤية العود الأبديّ" لدى الفيلسوف[1].

يؤكّد هيدغر أنّ ميتافيزيقا نيتشه لا يمكن أن تصير مفهومة لدينا إلاّ إذا تفكّرنا في أمر "كلماته الأساسيّة" في ترابطها الضروريّ والأصليّ[2]. فما الذي يمكن أن تعنيه "الكلمة الأساسيّة"؟ ماهي "كلمات نيتشه الأساسيّة"؟ وما الذي يجعلها "أساسيّة"؟

يجعل هيدغر "كلمات نيتشه الأساسيّة" عنوانا فرعيّا للقسم الخامس من درسه حول نيتشه "**العدميّة الأوروبية**" الذي يتنزّل ضمن الجزء الثاني من كتابه **نيتشه**. حيث نقرأ في الأصل الألمانيّ العنوان التالي " *Die fünf Haupttitel im Denken Nietzsches*"[3]، ويترجمها كلوسوفسكي إلى الفرنسيّة " *Les cinq termes capitaux dans la pensée de Nietzsche*"[4]. بمعنى أنّ الأصل الألمانيّ "للكلمات الأساسيّة" هو (Haupttitel) ويقابلها في الفرنسيّة حسب ترجمة كلوسوفسكي (les termes capitaux) أو (les termes fondamentaux)[5] التي يترجم بها (Die Grundworte)[6]. بيد أنّ "terme" يترجم بها كلوسوفسكي كذلك العبارة الألمانيّة "Das Wort" التي يقصد بها "الكلمة". كما ترجمت أدلين فروادكور (Adéline Froidecourt) العبارة الألمانيّة (Die fünf Haupttitel) بعبارة "les locutions fondamentales" عند ترجمتها لدرس هيدغر ميتافيزيقا نيتشه[7] (Nietzsches Metaphysik) الذي نشر ضمن **اكتمال الميتافيزيقا والشعر**

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 208-209.

2 المصدر نفسه، ص. 38.

3 Heidegger, **Gesamtausgabe**, I, Abteilung: Veröffentlichte Schreiben 1910-1976, Band 6.2, *Nietzsche*, Zweiter Band, Germany, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1997, p.23.

4 Heidegger, *Nietzsche II*, p.31.

5 Heidegger, *Nietzsche II*, p.209 et p. 262.

6 Heidegger, **Gesamtausgabe**, I, Abteilung: Veröffentlichte Schreiben 1910-1976, Band 6.2, *Nietzsche*, Zweiter Band, Germany, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1997, p.233. et p.296.

7 يعود هذا الدّرس إلى سداسي الشتاء 1941-1942 وهو الدّرس المكتمل، أمّا الذي يعود إلى شتاء (1944-1945) فهو الذي انقطع هيدغر عن إلقائه منذ الحصّة الثانية واعتنى بيترا ياجر (Petra Jaeger) بنشره سنة 1990.

وصدر في أصله (*Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*) الألماني سنة 1990 وفي ترجمته الفرنسيّة لدى غاليمار سنة 2005[1].

تجدر الإشارة إلى أنّ هيدغر يعبّر عن "الكلمات الأساسيّة" بعبارة أخرى ضمن الأصل الألمانيّ (Die Grundgedenken)[2]. بمعنى "الأفكار الأساسيّة" (Les pensées fondamentales)[3]. كما يذكر أنّ نيتشه نفسه كان قد عبّر عمّا هو أساسيّ في فلسفته حوالي 1881-1882 وفق العبارة التالية (Philosophischer Grundlehren)[4]، بمعنى "المذاهب الفلسفيّة الأساسيّة" (les doctrines fondamentales philosophiques)[5]. لقد أشار هيدغر نفسه إلى "كلمات نيتشه الأساسيّة" معتمدا عبارة "المذاهب الفلسفيّة الأساسيّة" من جهة كونها متعلّقة بتأويل الموجود في كليّته[6]. لكن لا ينبغي أن نفهم "الكلمة الأساسيّة" على أنّها "مفهوم أساسيّ"، (GrundBegriff) لأنّ "الكلمة" تتميّز عن "المفهوم"(Begriff) لكونها مرنة، متحرّكة ومتدفّقة، في حين يكون "المفهوم" متصلّبا، جامدا وموغلا في النظر.

لا تستوفي العبارة الفرنسيّة"le terme" المعاني الثاوية ضمن الأصل الألمانيّ "Haupttitel"، لأنّها تحوّل "الكلمة الأساسيّة" إلى "حدّ

1 Heidegger, «La métaphysique de Nietzsche», *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Trad. Adéline Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005.

2 Heidegger, **Gesamtausgabe**, I, Abteilung: Veröffentlichte Schreiben 1910-1976, Band 6.2, *Nietzsche*, Zweiter Band, Germany, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1997, p.344.

3 Heidegger, *Nietzsche II*, p.305.

4 Heidegger, **Gesamtausgabe**, I, Abteilung: Veröffentlichte Schreiben 1910-1976, Band 6.2, *Nietzsche*, Zweiter Band, Germany, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1997, p.234.

5 Heidegger, *Nietzsche II*, p.210: "Aux environs 1881-1882, Nietzsche écrit dans son carnet: «Le temps vient où le combat pour la souveraineté planétaire sera livré-il le sera au nom de doctrines fondamentales philosophiques» (XII, 207)."

6 Heidegger, *Nietzsche II*, p.266.

منطقي"" (proposition logique) ولا تحيل على المعنى التاريخاني الذي يجعل مـن "الكلمة" قدر الوجود. نفضّل ترجمة (Die Haupttitel) "**بالكلمـة الأساسـيّة**"، ونعني "بالكلمة" هاهنا (La parole) ويقابلها في الألمانيّة (Die Sprache). ذلـك أنّ "الكلمة" أقرب إلى كلا الفيلسوفين، لأنّها مفعمة بماهو "**شعريّ**" وممتلئة بماهو "**فكريّ**" وقد تكون كذلك "ضربا من الإيقاع الموسيقيّ" عندما يتـواتر ذكرهـا تواتر "اللاّزمة الشعريّة". لا يمكن أن نتغافل عن العلاقة الوطيدة التي شدّت هيدغر إلى الشعر (هولدرلين)[1]، كما لا يمكن أن ننكر أنّ نيتشه نفسه كان يكتب بنفس شعريّ خاصّة ضمن "**هكذا تحدّث زرادشت**"(1883-1892).

لقد اعتبر هيدغر نيتشه "الفيلسوف/الشاعر" ضمن درس سداسـيّ الشـتاء 1941-1942 عندما تساءل عن إمكانيّة وجود علاقة جدليّة تشدّ الفكر الفلسفيّ إلى الشعريّ، أي بحث عن إمكانيّة وجود "درب" يجعلنا نمرّ مـن "الشـعريّ" إلى "الفلسفيّ" فيلتقي نيتشه بهولدرلين ضمن "الكلمة"(Die Sprache)[2]. ألم يـتفطّن

1 لقد قدّم هيدغر سنة 1936 محاضرة حول "هولدرلين وماهيّة الشعر" يؤكّد فيها أنّ ماهو فلسفيّ لا يمكن أن يكون أقرب للحقيقة من ماهو شعريّ. لم يكن "الشعر" حاضرا في تفكير هيدغر عند كتابة **الوجود والزمان** سنة 1927. لقد استشهد جـون بـوفري (J.Beaufret) في كتابه (***Dialogue avec Heidegger***, IV, P.118.) بقولة لنيتشه تعود إلى درس سداسيّ الصيف سنة 1935:
«La philosophie avec sa pensée n'admet à son niveau que la poésie.» Cité par François Fédier, «La poésie et la pensée», propos recueillis par Bernard-Xavier Sarant, in *Magazine Littéraire*, Mars-Avril 2006, Hors-série, N° 9, p.50.

2 Heidegger, «introduction à la philosophie, Penser et poétiser», *Achèvement de la métaphysique et poésie*, pp.107-108: «(...) Les poètes sont-ils à proprement parler des penseurs? Les penseurs sont-ils au fond poètes? De quel droit les nommons-nous si volontiers ensemble, les penseurs et les poètes? Entre deux, y a-il une parenté insigne de leur manière d'être, qui toutefois reste d'abord en retrait? Ce qui est parent entre eux repose-t-il sur le fait que penser ce soit aller un sens [*sinnen*], tout comme poétiser? (...) On appelle volontiers le dernier penseur de la philosophie occidentale, Frédéric Nietzsche, le «philosophe-poète» en pensant au «poète» qui a écrit *Ainsi parlait Zarathoustra*».

هيدغر إلى أنّ نيتشه كان قد جمّع "كلماته الأساسيّة" في قصيدة تتنـــزّل ضـــمن ملحق النشرة الثانية **للمعرفة المرحة** (1887) عنوانها "إلى غوتـــه"[1]؟ ألم يكتـــب هيدغر هو الآخر قصيدا سمّاه (Sprache)[2]؟ ألا يبدو أنّ "الكلمة" هي "مسكن" أو "موطن" للوجود؟

لقد عرّف الأستاذ محمّد محجوب "الكلمة الأساسيّة" عنـــد نيتشـــه كالتـــالي: "(...) إنّما الكلمة الأساسيّة كلمة أشبعها القصد والبصر والنظر حتّى باتت مطروحة في الطّريق لا يقصدها قصد ولا يلحظها بصر. هي المضغة التي على كلّ لسان، هـــي مثلا كلمة "العود الأبديّ" إذ تجترّ في "علكة" انتقال الشيء إلى ضـــدّه ورجوعـــه إلى نفسه، حتّى تصير مبذولة المعنى. ما به الكلمة أساسيّة إذن، إنّما هو إعتمالهـــا خلـــف البداهة، واشتغالها فيما بعد (par-delà) الوجاهة والابتذال"[3]. فما معنى ذلك؟

تتعيّن "الكلمة" عند نيتشه "أساسيّة" عندما اعتملتها "البداهة" إلى الحدّ الذي صارت فيه في حاجة إلى أن تفهم، فقد ارتوت بالمعاني والمقاصد إلى أن أصـــبحت "متروكة". تتراءى لنا "الكلمة الأساسيّة" عند نيتشه على غاية من البداهة، لذلك لا يحرّكنا الفضول لاستكشافها، لكن تغيب عنّا "العبارات" إذا حاولنا التحـــدّث عنها. فماهو "أساسيّ" فيها صار "مألوفا" إلى درجة "الابتذال"، وماهو "وجيـــه" فيها صار معروفا إلى درجة "النسيان". لذلك يحرّضنا هيدغر علـــى الـــتفحّص في "الكلمة التي أشبعها القصد" وأعياها التفرّس. فديدننا هنا هو تتبّع "كلمات نيتشه الأساسيّة" ضمن القراءة الهيدغريّة. فماهي "كلمات نيتشه الأساسيّة"؟

---

1 Heidegger, *Nietzsche II*, p.305, Hartmann Hans, «Nietzsche devant les grands poètes allemands», in *La Revue des Lettres Modernes,* N° 76-77, Paris, La société française d'études nietzschéennes, 1962-1963, pp.5-16.

2 لقد أهدى هيدغر هذا "القصيد" للشاعر (René Char) الذي التقى به سنة 1955 عند جون بوفري، ونشرها (Aimé Maeght) بطلب من الشاعر نفسه، ضمن العدد الأوّل من مجلّة (Argile) سنة 1973. انظر: Frédéric de Towarnicki, «Heidegger au pays de Char», in *Magazine Littéraire*, Mars-Avril 2006, Hors-série, N° 9، ص. 61.

3 محمّد محجوب، المصدر المذكور، ص. 7.

يعدّد هيدغر "**خمس كلمات أساسيّة**" عند نيتشه: فيذكرها ضمن "العدميّة الأوربية"(1940) وفق الترتيب التالي: "العدميّة"، "قلب كلّ القيم"، "إرادة الاقتدار"، "العود الأبديّ للهو هو" و"الإنسان الأرقى"[1]. غير أنّ هذا الترتيب للكلمات يتغيّر ضمن "ميتافيزيقا نيتشه"(1940)، ويستبدل "قلب القيم" بكلمة أخرى هي "العدل" فنحصل على الترتيب التالي: "**إرادة الاقتدار**"، "**العدميّة**"، "**العود الأبديّ للهو هو**"، "**الإنسان الأرقى**" و"**العدل**"[2]. يحافظ هيدغر على نفس هذا العدد وعلى نفس الترتيب الذي ذكر وفقه "كلمات نيتشه الأساسيّة" ضمن درس سداسيّ الشتاء 1941-1942 الذي أعلن عنه هيدغر دون أن يقدّمه ونشر ضمن **اكتمال الميتافيزيقا والشعر** (1990)[3].

تتوافق "الكلمات الأساسيّة الخمس" مع الأقسام الخمسة لماهيّة الميتافيزيقا. غير أنّ هذه الماهيّة ثاوية ضمن وحدة "الكلمات" لذلك لابدّ من التفرّس فيها من جهة تعلّقها بالميتافيزيقا ومن جهة "وحدتها"[4].

أن نفهم فلسفة نيتشه في تقدير هيدغر هو أن نفهم "كلماته الأساسيّة" في ارتباطها الضروريّ، أي إذا تمكّنا من فهم ما تعنيه "إرادة الاقتدار"(Der Wille zur Macht)، "العدميّة" (Nihilismus)، "العود الأبديّ للهو هو"(Die Ewige Widerkehr des Gleichen)، "الإنسان الأرقى"(Der Übermensch) و"العدل"(Die Gerechtigkeit). بيد أنّ فهم "كلمة" من هذه "الكلمات الأساسيّة" هو رهين فهمنا لبقيّة "الكلمات الأخرى"[5]. تسمّي "إرادة الاقتدار" وجود الموجود، أمّا "العدميّة" فهي "الكلمة" التي تحدّد تاريخ حقيقة الموجود، في حين يعبّر "العود الأبديّ" عن الطريقة التي يكون بها وجود الموجود، و"الإنسان الأرقى" هو الأمر الذي تختصّ به الإنسانيّة في تعلّقها الضروريّ بكليّة الموجود، أمّا

1 Heidegger, «Le Nihilisme européen», *Nietzsche II*, p.38.

2 Heidegger, «La métaphysique de Nietzsche», *Nietzsche II*, p.209 et p.262.

3 Heidegger, «La métaphysique de Nietzsche», *Achèvement de la métaphysique et poésie*.

4 Heidegger, «La métaphysique de Nietzsche», *Nietzsche II*, p.262.

5 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 38.

"العدل" فهو "الكلمة" التي ترجعنا إلى حيث ابتدأنا، فتمثّل حقيقة الموجود من جهة ماهو "إرادة اقتدار".

يؤكّد هيدغر أنّ ما تقوله "الكلمة" الواحدة لا يمكن أن يفهم إلاّ في سياق ما تقوله بقيّة "الكلمات الأساسيّة"، وذلك راجع إلى تعلّقها "بمشروع الوجود"، فلا يمكن قراءة هذه "الكلمات" إلاّ في ضوء ما أقرّه هيدغر ضمن **الوجود والزمان** (1927). فيقع التفكّر في فكر نيتشه على أنّ مندرج في تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة التي عملت على الاهتمام بالموجود و"نسيان الوجود"[1].

تمثّل كلّ قراءة تأويليّة إشكاليّة بحالها وإن كانت لا تعالج مشكلا، فإذا تعلّق الأمر بقراءة نيتشه فإنّه يتعيّن على الفيلسوف أن يجعلنا في حوار معه[2]. فإذا كانت قراءة نيتشه تمثّل مشكلا بحدّ ذاتها، فما بالنا بقراءة -قراءة تقرأ- نيتشه؟ ألم ينبّهنا داريدا إلى أنّ قراءة ما كتبه هيدغر حول نيتشه هو أمر متعسّر[3]؟

أن يعيد هيدغر التفكير في ميتافيزيقا نيتشه، معناه أن يتناوله تناولا جديًا، وأن يحدّد مكانة للإنسان المعاصر الذي ارتبط قدره بمهمّة تحصيل الحقيقة[4]. بيد أنّ القراءة الجيّدة هي التي لا تكتفي في نظره باستخراج المعنى من النصّ الأصليّ، بل تضفي عليه -من عندها-"لاشعوريًا" إيحاءا آخر. إذ لا تتمثّل مهمّة المؤوّل في فهم النصّ فهما يتفوّق عن فهم صاحبه، بل عليه أن يفهمه في "غيريّته" فهما مغايرا

1 المصدر نفسه، ص ص. 209-210.

2 Christian Ferrié, *Heidegger et le problème de l'interprétation*, Paris, Kimé, 1999, p.19.

3 Derrida, *Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1976, p.58: «Le grand livre de Heidegger (c'est-à-dire les deux volumes du *Nietzsche*, 1961) est beaucoup moins simple dans sa thèse qu'on n'a tendance en général à le dire», cité par, David Farrell Krell, «Heidegger/Nietzsche», Traduit de l'anglais par Sylvie Courtine-Danamy, Cahier de l'Herne Heidegger, sous la direction de Michel Haar, Paris, Le Livre de Poche, 1983, p.161.

4 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», in *Chemins qui ne mènent nulle part,* Paris, Gallimard, p.258

للذي قصده صاحبه. غير أنّها غيريّة" تلتقي "الهوهو" ضمن الأفق الذي يحدّده تأمّل النصّ[1].

فكيف تقع قراءة هيدغر لنيتشه إجمالا؟ لماذا يتتبّع هيدغر خطى عبرها نيتشه في كتابته لنصّه؟ يبدو هيدغر واقعا ضمن عمليّة تواصليّة مع النصّ النيتشوي، أي أنّه يخاطب نيتشه كما لو كان مخاطبا لقرّاءه. فكيف يمكن لهذه العمليّة التواصليّة أن تنهض إذا تطابق فهم القارئ مع المقروء نفسه؟

لقد اعتمدنا في هذا الكتاب على آثار نيتشه الكاملة المترجمة إلى الفرنسيّة والمنشورة لدى غاليمار. وفيما يخصّ المجلّدين اللّذين خصّصهما هيدغر لقراءة نيتشه، فقد اعتمدنا على ترجمة بيار كلوسفسكي المنشورة لدى غاليمار كذلك. غير أنّنا عدنا إلى الأصل الألماني لهذين المجلّدين، فتبيّنا أنّه لا وجود لاختلاف كبير بين نصّ الإنطلاق ونصّ الوصول. ونشير إلى أنّنا اعتمدنا الأصل الألماني في الحالات التي استوجب فيها ذكر الإحالة أو "المفهوم" في لغته الأصليّة[2].

خصّصنا **القسم الأوّل** لـ "**إرادة الاقتدار: أولى الكلمات الأساسيّة**"، ويضمّ خمسة فصول: إرادة الاقتدار هي الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود، إرادة الاقتدار من جهة ماهي مبدأ قلب القيم/تأسيس القيم، الإرادة من جهة كونها انفعالاواحساسا ووجدا، إرادة الاقتدار من جهة كونها فنّا وإرادة الاقتدار من جهة كونها معرفة. يتعلّق **القسم الثاني** بـ "**العود الأبديّ للهو هو: الحمل الثقيل**"، ويحتوي على خمسة فصول: في ارتباط إرادة الاقتدار بالعود الأبديّ، في نشأة الكلمة، قراءة هيدغر لتصريحات نيتشه حول العود الأبديّ، قراءة هيدغر للشذرات غير المنشورة والمتعلّقة بالعود الأبديّ والعود الأبديّ ومشكل الزمان. خصّصنا **القسم الثالث** للعدميّة، وضمّ ثلاثة فصول: في معنى العدميّة، في معنى القيمة، والعدميّة: "موت الإله". وشمل **القسم الرابع** الكلمتين الأخريين: **الإنسان الأرقى والعدل**، واحتوى على فصلين: من الانسان الأخير إلى الانسان الأرقى والعدل

1 المصدر نفسه، ص. 258.

2 لقد عوّلت كثيرا على الترجمة الفرنسيّة لدروس هيدغر حول نيتشه رغم محاولتي قراءة النصّ الهيدغري في الأصل الألمانيّ، ولا أدّعي أنّني قارئة لنيتشه أو هيدغر في الألمانية.

نمط من التفكير يخصّ ميتافيزيقا إرادة الاقتدار. لقد كان عدد الصّفحات الذي خصّصناه لكلّ باب غير متكافئ، وهو ما يعكس طبيعة قراءة هيدغر لهاته "الكلمات الأساسيّة". إذ أفرد لإرادة الاقتدار والعود الأبديّ قدرا أوفر مقارنة ببقيّة "الكلمات". في حين لم تحظى "كلمة العدل" سواء عند نيتشه نفسه أو عند هيدغر إلاّ باهتمام ضئيل.

القسم الأوّل

إرادة الاقتدار: أولى الكلمات الأساسيّة

إرادة الاقتدار هي الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود

ما معنى أن تكون إرادة الاقتدار الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود؟ ماهو نمط العلاقة الذي يشدّ إرادة الاقتدار إلى الموجود؟ يفهم هيدغر أنّ عبارة "إرادة الاقتدار" إنّما هي عبارة تسمّي الخاصيّة الأساسيّة لكلّ الأشياء الموجودة، بمعنى أنّها تسمح لنا بالإجابة عن السؤال المتعلّق بالموجود[1]. فكلّ موجود هو إرادة اقتدار، وكلّ إرادة اقتدار تمثّل الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود[2]. لكن هل إنّها تجيب فعلا عن السؤال الأوّل للفلسفة، سؤال الوجود؟ وكيف ستجيب عنه؟

1- في معاني علاقة إرادة الاقتدار بالموجود:

إنّ مجرّد القول بأنّ إرادة الاقتدار هي الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود لا يجيبنا بعد عن سؤال "ما الوجود؟" أو "ما الموجود[3]؟" فلكي نحسن الإجابة، علينا أن

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 14.

2 المصدر نفسه، ص. 25.

3 المصدر نفسه، ص. 25. يميّز هيدغر بين الوجود (sein) والموجود (Seinde) حتّى لا نتكلّم عن الوجود بملفوظ الموجود. هذا القرار هو الذي اتخذّه نيتشه عندما جعل إرادة الاقتدار الخاصيّة الأساسيّة للموجود، فانخرط في تقليد ميتافيزيقيّ دأب على التكلّم في الوجود بملفوظ الموجود، أي أنّه يقرّ بأولويّة الموجود على الوجود، أولويّة لامشروطة ومطلقة. لذلك فهو لا يختلف عمّن سبقوه من المفكّرين، بل ساهم في تعميق "نسيان الوجود". لقد عثرنا في **كتاب الحروف** للفارابي تمييزا بين "الوجود" و"الموجود". يقول الفارابي: «الموجود في لسان جمهور العرب هو أوّلا اسم مشتقّ من الوجود والوجدان»، ويؤكّد أنّ الموجود هو

نفهم السؤال في حدّ ذاته. يفهم هيدغر أنّنا لا نسأل عـــن أيّ خاصـــيّة أساســـيّة ينكشف بها الموجود، كما لا نسأل عن الكيفيّة التي يتميّز بها وجود الموجود، بـــل نسأل عن هذا الوجود نفسه: ماهو هذا الوجود أو من يكون[1]؟ أي إنّنا نسأل عمّ يمكن أن نعني بالوجود، عن معنى الوجود[2]. فتكون الإجابة هي "إرادة الاقتـــدار". ذلك يعني أنّ ما يتقوّم به الموجود في حدّ ذاته هو إرادة الاقتدار[3]. إنّ هيـــدغر لا يرى غرابة في الإقرار بأنّ إرادة الاقتدار هي الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود. غـــير أنّه يتساءل لماذا لا يبدو هذا الأمر غريبا؟ لماذا تبدو علاقة إرادة الاقتدار بـــالوجود علاقة على قدر من الحميميّة وعلى غاية من البداهة[4]؟

المقابل العربيّ للعبارة اليونانيّة (استين) والفارسيّة (هست)، وليس في العربيّة عبارة تقوم مقام هاتين العبارتين أو مقابلاتها في سائر الألسن الأخرى. لقد رأى البعض أن تستعمل "هـــو" مكان "هست" و"استين" كأن نقول "هذا هو زيد" وجعلوا عبارة "الهويّة" مصدره. معـــنى ذلك أنّهم استعملوا "الموجود" للدلالة على كلّ الأشياء وكذلك لربط المحمول بالحامل، وفي مقابل ذلك «استعملوا الوجود في العربيّة حيث تستعمل "هستي" بالفارســـيّة». يبـــدو أنّ "الموجود" تماهى في الأفهام وفي الكلام مع"الوجود" لأنّ "الموجود" نفسه هو لفظة مشـــتقّة أوّل ما وضعت في العربيّة، و«كلّ مشتقّ فإنّه يخيّل ببنيته في ما يدلّ عليه موضوعا لم يصرّح به ومعنى المصدر الذي منه اشتقّ في ذلك الموضوع، **فلذلك صارت لفظة الموجود تخيّل في كلّ شيء معنى في موضوع لم يصرّح به– وذلك المعنى هو المدلول عليـــه بلفـــظ<ة> الوجود– حتّى تخيّل وجودا في موضوع لم يصرّح به، <و>فهم أنّ الوجود كـــالعرض في موضوع.**» انظر، الفارابـــي، **كتاب الحروف**، الباب الأوّل، الفصل الخـــامس عشـــر: الموجود، ص ص. 110-113. (التشديد من عندنا).

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 25.

2 المصدر نفسه، الموضع نفسه:

«(...) la question décisive n'est plus seulement de savoir quel caractère fondamental l'étant révèlerait, ni comment se caractériserait l'être de l'étant, mais de savoir: *Qu'est- ce que cet être lui-même?* C'est la question que pose le «sens de l'Etre», et pas seulement celle que pose l'être de l'étant; et le terme «sens» est alors délimité dans son concept de façon aussi rigoureuse que cela même à partir et sur le fond de quoi l'Être en tant que tel peut seulement devenir manifeste et venir dans la vérité».

3 المصدر نفسه، ص. 36.

4 المصدر نفسه، ص. 38:

«Pourquoi le fait de déterminer le caractère fondamental de l'étant en tant que *volonté* n'a en soi rien d'étrange?»

إذا كانت إرادة الاقتدار تمثّل الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود فإنّ العودة إلى موجود بعينه لا تمكّننا من فهم ما نعنيه بالإرادة، كذلك فإنّ الإرادة وإن كانت تتعلّق بالموجود تعلّقا مخصوصا فإنّها لا تطلعنا على الكيفيّة التي تسمح باشتقاق مفهومها من الوجود أي لا تفسّر لنا انشدادها إلى الوجود[1]. يعني ذلك أنّ إرادة الاقتدار عندماكانت تخصّ ماهيّة الوجود، فإنّها تظلّ في حاجة إلى أن تفهم، فماهيّتها صعبة المنال لأنّ علاقتها بالوجود على غاية من الحميمية كما لو أنّها تختبئ بين طيّاته وتمتنع عن الانكشاف[2]. إنّ تعلّق الوجود بالإرادة راجع في نظر هيدغر إلى ما يتضمّنه الوجود من اقتدار، أي لا غرابة في كون كلّ موجود إرادة اقتدار ما والحال أنّ الوجود في حدّ ذاته يختصّ بالإرادة كما يختصّ بالاقتدار[3]. لذلك يلحظ هيدغر أنّ الأمر الذي استحدثه نيتشه لا يتمثّل في تصوّر الوجود من جهة كونه إرادة، بل في تأويله لوجود الموجود تأويلا يجعله متصوّرا من جهة كونه إرادة اقتدار[4]. فإرادة الاقتدار هي التي تحدّد وجود الأشياء في حدّ ذاتها، أي أنّها

---

1 المصدر نفسه، ص. 41:
«Si, selon Nietzsche, la volonté de puissance constitue le caractère fondamental de tout étant, nous ne pouvons, lors de la détermination de l'essence de la volonté, nous permette non plus de nous référer à un étant déterminé, à une manière d'être particulière, pour expliquer à partir de là l'essence de la volonté. Ainsi il se trouve que la volonté comme caractère courant de tout étant ne nous renseigne pas de façon immédiate sur ce qui permettrait d'en faire dériver son concept en tant que celui de l'être. Nietzsche n'a sans doute jamais développé cet état de choses de façon principielle et systématique, encore qu'il sache clairement qu'il poursuit en l'occurrence une question peu commune».

2 المصدر نفسه، ص. 36.

3 المصدر نفسه، ص. 6.

4 المصدر نفسه، ص. 64:
«Encore que Nietzsche n'ait su que de façon peu explicite dans quel enchaînement historial se situe le concept de puissance, il reste qu'autant lui est décisivement propre l'interprétation de l'Etre comme Volonté de puissance, autant il est certain que pareille interprétation de l'être de l'étant a fait pénétrer Nietzsche dans le plus intérieur et le plus vaste des circuits de la pensée occidentale».

تؤكّد حقيقة وجودها. يعني ذلك أنّ تأويل وجود الموجود من جهة كونـه إرادة اقتدار هو بحث عن حقيقة الوجود، فالسؤال عن ماهيّة الوجود الحقّ هو سؤال عن حقيقة وجوده. فأن نسأل عمّ يمكن أن يكون الوجود في الحقيقة هو أن نسأل في الآن نفسه عن ماهيّة الحقيقة. لذلك يتساءل هيدغر: لم تبـدو علاقـة الوجـود بالحقيقة علاقة غريبة ومألوفة في الآن نفسه؟ إنّ سؤال الحقيقة مـرتبط بسـؤال الوجود، فالوجود الذي نسأل عنه ونسائله إنّما هو الوجود الحقّ، أي الوجود من جهة ماهو إرادة اقتدار[1].

أن تكون إرادة الاقتدار الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود هو أن تكـون بنيـة دائمة له[2]. فالموجود إنّما يحتاج في قوامه إلى بنيان يتقوّم به، وهذا البنيان هو إرادة الاقتدار. إنّ نيتشه يتكلّم عن "إرادة الاقتدار" ويجعلها "كلمة أساسيّة لأنّها تتعلّـق بالخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود، فكيف يكون الوجود في كليّته أي كلية الموجود إرادة اقتدار؟ ما المقصود بالوجود؟ عن أيّ وجود يتحدّث نيتشه؟

يعود بنا هيدغر إلى سنة 1885، عندما تساءل نيتشه قائلا: «هل تعرفون مـا أعني بـ "العالم"[3]؟» ويجيب عن سؤاله قائلا: "إنّ هذا العالم هو إرادة اقتـدار لا غير! وأنتم أنفسكم إرادة اقتدار لا غير!"(**إرادة الاقتدار**، شذرة 1067)[4].

يدرك هيدغر للتوّ أنّ نيتشه يرادف بين لفظي "العالم" و"الوجود"، بمعنى أنّـه يقصد بـ "العالم" الموجود في كليّته، بل إنّه قد يجعله في الغالب مرادفا "للحيـاة". ذلك يعني أوّلا أنّ الموجود في كليّته "حياة"، وثانيا أنّ ماهيّـة الحيـاة هـي إرادة

---

1 المصدر نفسه، ص. 68.

2 المصدر نفسه، ص. 380.

3 المصدر نفسه، ص. 383.

4 المصدر نفسه، ص. 383:

«quelques années auparavant (1885) Nietzsche commence déjà ce mouvement de sa pensée avec la question suivante: «Et savez-vous ce qu'est pour moi "le monde"? Par "monde" il entend l'étant dans sa totalité, et souvent il assimile ce mot à celui de «vie», au sens où nous assimilons «conceptions de vie» à «conception du monde». Et il répond:
«Ce monde est Volonté de puissance- et rien d'autre! Et vous-mêmes êtes Volonté de puissance -et rien d'autres!» (1067) شذرة

الاقتدار، إذن ذلك يحيلنا مباشرة إلى إقرار نيتشه بأنّ "الحياة هي إرادة اقتدار"[1]. إنّ الحاصل من هذه الاعتبارات يقبل أن يلخّص في الأفكار الأساسيّة التالية:

- إرادة الاقتدار تسمّي الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود[2].
- "إنّ الموجود في كليّته إرادة اقتدار"[3] و"إنّ الموجود في كليّته حياة"[4].
- يرادف نيتشه بين "الوجود" و"العالم" و"الحياة"[5].
- "إنّ العالم هو إرادة اقتدار لا غير"[6].
- "إنّ ماهيّة الحياة هي إرادة الاقتدار"[7].

فأن تكون إرادة الاقتدار متعلّقة بالخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود هو أن تكون حياة.

يفهم هيدغر أنّ نيتشه عندما يسأل عن الموجود في كليّته إنّما يبحث عن "العالم" في حدّ ذاته. ذلك يعني أنّ نيتشه عندما يفكّر في إرادة الاقتدار، ينطلق فكره ما بعد العالم لكنّه يعود إليه في الآن نفسه. يفسّر هيدغر هذا الأمر كالتالي: إنّ إرادة الاقتدار من جهة ماهي الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود، تغادر هذا العالم الذي هو الوجود نفسه لأنّ مغادرتها له تمكّنها من الالتقاء بما يدور حولها أي ما "يجعل العالم يصبح عالما" بحقّ[8]. فهل يعني ذلك أنّ الأمر يتعلّق بالبحث عمّا يجب أن يكون؟ أي النظر بكلّ وضوح فيما يمكن أن يكون الوجود؟ إنّ هيدغر يلحظ أنّ نيتشه يركّز نظره في ما يجب أن يكون، أي ما يجب أن يصبح عليه الوجود

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
2 المصدر نفسه، ص. 15-16.
3 المصدر نفسه، ص. 384.
4 المصدر نفسه، ص. 383.
5 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
6 نيتشه، **إرادة الاقتدار**، شذرة 1067.
7 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
8 Heidegger, *Nietzsche I,* p. 365: «Le penseur s'interroge sur l'étant dans sa totalité en tant que tel, il cherche le monde en tant que tel. De cette manière, dès le premier pas, sa pensée va au-delà du monde et ainsi du même coup retourne au monde. Sa pensée va au-delà vers ce autour de quoi un monde devient monde.»

بحقّ. غير أنّه يدرك للتوّ أنّ ذلك يتطلّب أن نتبيّن بكلّ وضوح وبكلّ بداهة "ما يوجد" حقّا (ce qui est) و"ما يكوّن الوجود". أي تحديد ما يجب أن يكون[1]. فعمّ يبحث نيتشه داخل الصيرورة؟ كيف تكون إرادة الاقتدار من جهة ماهي الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود إيذانا بالبحث في صيرورة الوجود؟

يدرك هيدغر أنّ فلسفة نيتشه تتعهّد بمهمّة "تحرير الإنسان من كلّ مظهر زائف[2]، لذلك كان يلزمه أن يبيّن له "الأشياء كما تكون" أي أن يجعلهم يدركون الوجود كما هو في الواقع كما يتصوّرونه. معنى ذلك أنّ نيتشه يدرك جيّدا أنّ الإنسان ليس متعطّشا للصيرورة، ولا يستطيع أن يحلم بما يمكن أن يصير عليه الوجود لأنّه يرى الوجود الذي يكون وفق "ما يكذب" أي وفق ما يسقطه هو عليه. لذلك يقول نيتشه: "لن تتعطّشوا أبدا للصيرورة، مادمتم تكذبون على ما يوجد"(276 ,XII)[3]. إنّ ذلك يدفع بهيدغر إلى الإقرار بضرورة إعادة النظر في تجربة تأويل الوجود، حيث يقول: "إنّ البرهنة على إرادة الاقتدار من جهة ماهي خاصيّة أساسيّة لكلّ موجود مضطرّة إلى إزالة البهتان داخل التجربة وعند تأويل الموجود"[4]. فما الذي

1 المصدر نفسه، ص. 36:
«La Volonté de puissance dénomme le caractère fondamental de tout étant: «elle entend *ce qui* dans l'étant constitue l'étant proprement dit. Or la réflexion décisive de Nietzsche prend le cours suivant: s'il s'agit de fixer ce qui proprement doit être, ce qu'i faut, de ce fait, devenir, ceci ne pourra déterminer que si au préalable l'on aura établi en toute clarté et vérité ce qui *est* et ce qui constitue *L'Être*. Comment déterminerait-on autrement ce qui doit être?»

2 المصدر نفسه، ص. 37:
«Nietzsche déclare: «Tâche: voir les choses telles qu'elles sont!» (XII, 13) «Ma philosophie dégager l'homme de toute apparences, à ses risques et périls! Nulle crainte à l'égard de la vie!».

3 المصدر نفسه، ص. 37:
Nietzsche déclare "Parce que vous mentez sur ce qui est, c'est pourquoi vous n'avez soif aucune de ce qui devenir» (XII, 279).

4 المصدر نفسه، ص. 37:
«La démonstration de la Volonté de puissance en tant que caractère fondamental de l'étant doit supprimer le mensonge dans l'expérience et l'interprétation de l'étant».

يعنيه هيدغر بهذا القول؟ كيف تتحدّد "التجربة التأويليّة" كأفق ملائم لإزالة الأفهام المسبقة حول الوجود؟

إنّنا نسأل لكي نفهم، ما دامت "العلاقة الوثيقة بين المساءلة والفهم هي التي تمنح التجربة التأويليّة بعدها الحقيقيّ"[1]. يبدو أنّ هيدغر يتفّق مع نيتشه حول ضرورة إعادة النظر في الأفهام المتعلقة بالوجود، أي ضرورة "الحفر" في تاريخ الوجود. لقد تكلّم هيدغر عن حقيقة "نسيان الوجود"، وههنا يكشف نيتشه عن البهتان الذي غلب على فهمنا للوجود. ألا يبدو أنّ هذا البهتان إنّما هو راجع إلى "نسيان الوجود الأساسيّ"؟ وأنّ هذا النسيان نفسه راجع إلى تغلغل البهتان وسيطرته على الأفهام؟ فأن يتواصل نسيان الوجود هو أن يستمرّ البهتان في كلامنا على الوجود، لذلك يتعيّن على نيتشه تعرية البهتان ويتعيّن على هيدغر إزالة النسيان. ألا يبدو أنّ هيدغر يجد في نيتشه سلفه الحقيقي؟ إذ يقول غادامير: "إنّ إثارة هيدغر لسؤال الوجود، لكي يقلب بذلك اتجاه الميتافيزيقا الغربية بأكمله، لا تجعل من دلتاي سلفه الحقيقي، ولا حتّى هوسرل، إنّما نيتشه"[2]. إنّ هيدغر يفهم أنّ إرادة الاقتدار من جهة كونها الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود، كفيلة بتفحّص الوجود وإزالة البهتان عنه. أي أنّ تأويل الوجود لا يصبح ممكنا في نظر هيدغر، إلاّ إذا تعهّدت إرادة الاقتدار بتجاوز إمكانيّة ظهور البهتان ثانية. يبدو أنّ البهتان هاهنا شبيه بالأفكار المسبقة التي تحول دون محاولة إدراك حقائق الأشياء على الوجه الأكمل، أو هو بمثابة الأوهام التي تقتفي أثر المتأمّل للوجود فتحجب عنه الرؤية. عصارة القول، إنّ البهتان الذي يتغلغل في كلامنا على الوجود، يحول دون تفكّره ودون تأمّله تأمّلا تأويليّا. إذ على المؤوّل أن "يحترس من الأوهام الاعتباطيّة والتحديدات التي يفرضها الفكر بما درج عليه من عادات غير محسوسة"[3].

1 غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتوره، طرابلس، دار أويا، 2007، ص. 497.

2 المصدر نفسه، ص. 358.

3 المصدر نفسه، ص. 396.

إنّ ما ينبّه عليه هيدغر في مثل هذا المقام، هو أنّ النظـر الهيـدغري لإرادة الاقتدار من جهة علاقتها بوجود الموجود، أي من منظوريّة مـا تكلّـم عنـه في "الوجود والزمان"، لا يقصد منه أنّ الأثر النيتشوي هو على علاقة بأثره المسـمّى **الوجود والزمان** (1927)، أي أنّ هيدغر لا يقصد أن يؤوّل نيتشه وفق ما قاله في هذا الأثر[1]. ما معنى ذلك؟ نفهم من ذلك أنّ هيدغر يريـد أن ينـزّل القـول النيتشوي في إرادة الاقتدار ضمن تاريخ الميتافيزيقا عامّة، أي بأسلافه الـروحيين أمثال شوبنهاور، شيلنغ، هيغل وليبنتز، لا بمن لحقوه.

2- وجود الموجود من جهة ماهو إرادة داخل الميتافيزيقا التقليديّة[2]:

لا يرى هيدغر أنّ النظر إلى الوجود من جهة ماهو إرادة اقتدار أمر مـرتبط باللاحقين على نيتشه فحسب. فمن جهة أولى، هذا الأمـر متجـذّر في تـاريخ الميتافيزيقا، أي يعود إلى الإغريق (أرسطو)[3]. ومن جهة ثانية، يبدو أنّ السؤال عن وجود الموجود من جهة ماهو إرادة هو سؤال قد ألهم كلّ من شوبنهاور، شيلينغ، هيغل وكذلك ليبنتز وكانط. ذلك يعني أنّه تقليد فلسفيّ ترسّخ عنـد الفلاسـفة الألمان[4]. غير أنّ هيدغر يشدّد دائما على الفرق الواضح بين التصـوّر النيتشـوي للإرادة ونظيره عند شوبنهاور، وإن كان هذا الفيلسوف الملهم الأوّل لنيتشه. إنّـه لا يتصوّر أنّ في عبارة "القلب النيتشوي لمفهوم الإرادة" عند شوبنهاور ما يكفـي للتعبير عن البون الشاسع الذي يفرّق بين التصوّرين: أي أنّ نيتشه لم يكتف بقلب

---

1 Heidegger, *Nietzsche I*, p. 26-27: «Si nous situons la Volonté de puissance, C'est-à-dire la question que se pose Nietzsche au sujet de l'être de l'étant, dans l'optique de la question de «l'Être et du temps», cela bien entendu ne veut pas dire non plus que l'œuvre de Nietzsche serait mise en rapport avec un ouvrage intitulé *Sein und Zeit,* pour être interprétée et mesurée selon ce qui est dit dans cet ouvrage».

2 المصدر نفسه، ص. 39.

3 المصدر نفسه، ص. 64-65.

4 المصدر نفسه، ص. 39:

«Pour commencer par la dernière question: la conception de l'être de tout étant que volonté se trouve dans la ligne de la meilleure et la plus importante tradition de la philosophie allemande».

تصوّر شوبنهاور للإرادة، بل إنّه ابتدع في المقابل تصوّرا آخر لا يمتّ له بصلة، حتّى وإن كانت هذه الصلة هي القلب (inversion) نفسه[1].

إنّ اهتمام شوبنهاور بسؤال وجود الموجود بدا واضحا في أثره الشهير "**العالم كإرادة وكتمثّل**"(1818). أمّا شيلنغ، فقد أشار في أثره "**في ماهيّة الحريّة الإنسانية**"(1809)، إلى أنّ "الإرادة هي الوجود الأصيل". كذلك يشير هيدغر إلى أنّ هيغل هو الآخر قد اهتمّ بسؤال الإرادة من جهة وجود الموجود في أثره "**فينومينولوجيا الروح**" (1807)، عندما تصوّر ماهيّة الوجود من جهة ماهو معرفة[2]. فأيّ قرابة يراها هيدغر بين الوجود من جهة ماهو معرفة والوجود من جهة ماهو إرادة؟ إنّ هيدغر يماهي بين هذين الأمرين، أو بالأحرى بين "المعرفة" و"الرّيدة" (Vouloir)[3]. يرجع هيدغر تأويلات هيغل وشيلينغ للوجود إلى ليبنتز، فهما عندما يتصوّران الوجود من جهة ماهو إرادة، إنّما يعيدون التفكير فيما فكّر فيه ليبنتز نفسه عندما حدّد مفهوم الوجود على أنّه الوحدة الأصليّة ما بين الإدراك (perception) والنزوع (*appetitus*، appétit) وأنّه كذلك تمثّل وإرادة[4]. ومعلوم أنّ النزوع (*appetitus*) عند ليبنتز هو فعل يقوم به المبدأ الباطنيّ داخل المنادة (Monade)، ويعمل على تحويل وجهة الإدراك فننتقل من إدراك إلى آخر (الفقرة 15 من المنادولوجيا)[5]. يعني ذلك أنّ فعل الإدراك من جهة كونه إدراك للوجود يحتاج في

---

1 المصدر نفسه، ص. 39:

«Toutefois ce que Nietzsche lui-même entend par volonté est quelque chose de foncièrement différent. Il ne suffit pas non plus de comprendre le concept nietzschéen de volonté comme pure et simple inversion de celui schopenhauérien».

2 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

3 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

4 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

5 ليبنتز، فقرة 15، ص. 131:

(*La Monadologie*, édition critique établie par Emile Boutroux, Paris, le livre de poche) «L'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé *Appétition*: il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles».

قوامه إلى معاضدة من النـــزوع الذي يجعل هذا الإدراك نفسه "يولّي وجهه شــطر" هذا الاتجاه أو ذاك. إنّ الوجود عند ليبنتز في مثل هذا المقام هي وحدة أساسيّة أصــليّة بين فعل الإدراك وفعل النـــزوع، أي أنّ الوجود يدرك عبر توجيهات النـــزوع.

إنّنا قد نلحظ في مفهوم "النـــزوع" ما قد يدلّ على "الرغبة" والشـــهوة" أو بالأحرى ما يدلّ على الإرادة أصلا، فهل إنّ هيدغر يضمّن موقف ليبنتـــز مـــن الوجود إدراكا منه أنّه تفطّن إلى إمكانيّة تصوّر الوجود من جهة كونـــه إرادة؟ أم أنّ هيدغر يريد أن يؤكّد أنّ القول النيتشوي في الوجود من جهة كونه إرادة هـــو قول غير مستقلّ عمّا قاله ليبنتز، هيغل أو شيلينغ؟ إنّ هيدغر يفهم أنّه ليس مـــن باب الصدفة أن يتعرّض نيتشه إلى ذكر ليبنتز في مناسبتين هامّتين ضمن أثره **إرادة الاقتدار** (شذرة 419)[1]، فذلك إنّما يعني أنّ نيتشه نفسه كان قد تفطّن إلى عظمة هذا المفكّر، "فالمفكّر العظيم عظيم لقدرته على إدراك عظماء آخرين داخل الأثـــر الذي يكتب"[2].

إنّ ما يتوصّل إليه هيدغر هاهنا هو أنّ التصوّر النيتشوي لإرادة الاقتدار مـــن جهة كونها الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود وإن كان على علاقة بتصوّرات كـــلّ من ليبنتز، هيغل أو شيلينغ فإنّه لا يمكن أن يكون مرتبطا بها كلّ الارتباط[3]. مفاد

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 39:

«Ce n'est pas par hasard que Nietzsche lui-même dans *La Volonté de puissance* nomme à deux reprises Leibniz aux endroits décisifs: "La philosophie allemande en tant que totalité- Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, pour ne nommer que les grands- est la forme la plus foncière de *romantisme* et de nostalgie qu'il y ait eu jusqu'alors: le désir du meilleur qui fut jamais"(n° 419).»

2 المصدر نفسه، ص. 40:

«L'on serait du tout affirmer que la doctrine nietzschéenne de la Volonté de puissance serait dépendante de Leibniz ou de Hegel ou de Schelling, pour suspendre, à partir de cette constatation, toute réflexion plus avancée. (...) Le grand penseur est grand du fait de sa capacité de discerner dans l'œuvre d'autres «grands», ce qu'ils ont de plus grand et de le transformer ainsi originellement».

3 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

ذلك أنّ هيدغر لا يقصد من وراء العودة إلى أسلاف نيتشه الروحيين- فيما يتعلّق بتأويل الوجود من جهة كونه إرادة- أن يدّعي أنّ قوله في الوجود والإرادة غير مستقّل عنهم. فالغاية من ذلك هي استبيان أنّ القول النيتشوي في الإرادة من جهة كونها الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود هو قول لا يأتي على غير هوادة، بل هو قول ترسّخ في تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة، أي هو قول غير اعتباطي بل ضروريّ مادامت له جذوره وأصوله[1]. فما معنى أن يكون تصوّر الإرادة من جهة كونها الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود أمرا ضروريّا؟

3- في ضرورة تصوّر الإرادة من جهة كونها الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود:

يؤكّد هيدغر أنّ إرجاع القول النيتشوي إلى السابقين عليه ليس الغرض منه الإقرار بأنّ نيتشه غير مستقلّ عنهم، بل لأنّ الفكر الحقيقيّ في نظر هيدغر هو الفكر الذي يتحدّد ممّا يجب أن يفكّر فيه، أي ماهو أساسيّ لقيام كلّ فكر فلسفيّ. فالتفكّر في أمر الإرادة من جهة كونها الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود هو أمر ضروريّ أو درب لابدّ لكلّ فكر حق أن يسلكه متيقّنا من نفسه وممّا يمكن أن يوصله إليه هذا الدّرب.

إنّ وجود الموجود هو الأمر الذي ظلّت الفلسفة تفكّر فيه دوما. كما فكّر نيتشه نفسه في وجود الموجود من جهة كونه ما ينبغي أن يفكّر فيه[2]. لذلك يقرّ هيدغر أنّ الفلاسفة العظماء هم الذين يفكّرون في هذا الأمر، أي أنّ تصوّر الخاصيّة الأساسيّة للموجود من جهة كونها إرادة اقتدار ليس أمرا يخصّ فيلسوفا ما دون آخر بل هو ضرورة تتعلّق بالتفكير في تاريخ الوجود نفسه[3]. إنّ هذا الأمر نفسه يبدو على درجة من الثراء ومن العمق إلى درجة أنّه يصبح شرطا أساسيّا لقيام كلّ فكر، فلسفيّا كان أو علميّا. لذلك يؤكّد هيدغر أنّ ما تجتمع فيه كلّ

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
2 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
3 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

العلوم على اختلافها هو "وجود الموجود"، إذ أنّ ما تقوم به ليس إلاّ التفكير في موجود ما من بين الموجودات[1]. بل إنّ هيدغر يعني أنّ المفكّر فيه في كلّ مرّة إنّما هو "الدازين" نفسه (Dasein, Être-là)، فالتفكير في وجود الموجود معناه فهم "الموجد"[2] أو"الوجود هناك"، أي طلب استيضاح في الوجود: التمييز بين الوجود والموجود[3].

لقد منح هيدغر البحث في إرادة الاقتدار من جهة كونها الخاصيّة لكلّ موجود منعطفا جذريّا في ضوء سؤال الوجود. ذلك أنّ سؤال الوجود هو السؤال المركزيّ في تاريخ الفلسفة الغربية، بل إنّ هيدغر يسمّيه أحيانا "السؤال الأخير" للفلسفة لأنّه السؤال الجدير بالأوّليّة أيضا. إنّ هذا السؤال في نظر هيدغر متوغّل في أعماق الفلسفة ويقيم ضمنها لأنّه يساءل "عمق الموجود من جهة كونه عمقا"[4].

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه:
«Toute pensée véridique se laisse déterminer par cela même qui doit être pensé. En philosophie c'est l'être de l'étant qu'il convient de penser: il n'y a point en elle pour l'acte de penser et de questionner d'obligation plus élaborée ni plus rigoureuse. En revanche toutes les sciences ne font jamais que penser *un* étant parmi d'autres, un district déterminé de l'étant. Elles ne sont liées que par celui-ci de façon immédiate et cependant jamais purement et simplement. Or parce que dans la pensée philosophique règne l'obligation la plus élevée possible, tous les grands penseurs pensent la même chose. Toutefois ce Même est si essentiel et si riche, que jamais un penseur isolé ne l'épuise, tandis que chacun ne fait que lier plus rigoureusement chacun. Concevoir l'étant selon son caractère fondamental en tant que volonté n'est pas une vision propre à des penseurs isolés, mais une nécessité de l'histoire de l'être-là qu'ils fondent.»

2 "الموجد" هي الترجمة العربيّة التي اقترحها الأستاذ محمّد محجوب للعبارة الألمانيّة (Dasein) منذ بداية الثمانينات. راجع، محمّد محجوب، "الموجد"، **حوليّات الفينومينولوجيا والتأويليّة**، مجلّة وحدة البحث في الفينومينولوجيا والتأويليّة بالمعهد العالي للعلو الإنسانيّة بتونس، ديسمبر 2006، المجلد الأوّل، تونس، منشورات دار المعلّمين العليا ودار سحر، ص. 167.

3 غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص. 358.

4 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 67.

4- إرادة الاقتدار هي إجابة عن سؤال وجود الموجود:

"ما الموجود؟" تكون الإجابة عن هذا السؤال كالتالي:

أ)" إنّ الموجود في كلّيته هو إرادة اقتدار".

ب)"إنّ الموجود في كلّيته هو العود الأبديّ للهو-هو"[1].

يتفطّن هيدغر إلى أنّ هاتين الإجابتين عن وجود الموجود تمثّلان القضيّتين الأساسيتين اللتين تشيران إلى مكانة نيتشه الميتافيزيقية والأساسيّة[2]. ويفهم أنّ هاتين الإجابتين تبدوان على غاية من الارتباط ببعضهما البعض، وأنّ هذا الارتباط نفسه هو الذي يجعل النظر فيهما أمرا مستعصيا[3]. إنّنا لا نفهم هاتين الإجابتين لأنّ التأويل الفلسفيّ نفسه قد لا يتمكّن من تبيّن الأسئلة الفرعيّة التي يتضمّنها السؤال المركزيّ المتعلّق بوجود الموجود. غير أنّ هيدغر يتبيّن أنّ في هاتين الإجابتين عن سؤال وجود الموجود تتكرّر الرابطة المنطقيّة (est) الدالّة هي الأخرى على الوجود، فيدرك أنّها تعني في كلّ مرّة معنى جديدا. ذلك مفاده أنّ القضيّة الأولى (الموجود في كلّيته هو إرادة اقتدار) تعني أنّ الموجود من جهة ماهو كذلك له بنية إرادة الاقتدار. أمّا القضيّة الأولى (الموجود في كلّيته هو العود الأبديّ للهو-هو) تعني أنّ الموجود هو موجود في كلّيته على طريقة (selon modalitéla) العود الأبديّ للهو-هو[4]. يقصد بذلك أنّ إرادة الاقتدار تجيب عن السؤال المتعلّق

---

1 Heidegger, *Nietzsche I,* p. 396: «Nous le savons maintenant: eu égard à l'étant dans sa totalité, Nietzsche donne deux réponses: d'une part l'étant dans sa totalité est Volonté de puissance; et d'autre part, l'étant dans sa totalité *est* Éternel Retour du Même». (التشديد من عندنا)

2 المصدر نفسه، ص. 30:

«Définissons la position métaphysique fondamentale de Nietzsche par deux propositions: Le caractère fondamental de l'étant, en tant que tel, est «la Volonté de puissance».
L'Être est «L'Éternel Retour du Même».

3 المصدر نفسه، ص. 416.

4 Heidegger, *Nietzsche I,* p. 359: «(...) l'étant dans sa totalité *est* Volonté de puissance, - L'étant dans sa totalité *est* Éternel Retour du Même,- à chaque fois, le verbe *être* désigne quelque chose de différent. L'étant

بالموجود **بالنظر إلى بنيته**، أمّا "العود الأبديّ للهو-هو فإنّه يجيب عن الموجود نفسه **بالنظر إلى طريقته** في الوجود". غير أنّ هيدغر يشير إلى أنّ "بنية الموجود" أو "طريقته في الوجود" هما تحديدين يتشاركان تشاركا وظيفيّا لأنّهما يتعلّقان مباشرة بما يختصّ به وجود الموجود[1].

يرى نيتشه أنّ "الموجود في كلّيته هو إرادة اقتدار" وأنّ هذا الوجود أو العالم نفسه الذي يقطنه الموجود لا يمكن إلاّ أن يكون كذلك إرادة اقتدار، وأنّ ماهيّة إرادة الاقتدار هي الحياة. فأيّ حياة يمكن أن تكونها إرادة الاقتدار؟ كيف ستكون إرادة الاقتدار من جهة كونها حياة؟ يلاحظ هيدغر أنّ تصوّر إرادة الاقتدار من جهة كونها حياة ينجرّ عنه أن تصبح أساسا ومبدأ (*principium*) لتأسيس جديد القيم[2]. ألا يبدو أنّ تأسيس القيم (Wertsetzung) محتاج في قوامه إلى قلب للقيم أوّلا، أي أنّ عمليّة القلب تسبق عمليّة التأسيس سبقا بالمنطق وبالمعنى؟

---

dans sa totalité *est* Volonté de puissance signifie: l'étant en tant que tel a la constitution de ce que Nietzsche détermine en tant que Volonté de puissance. D'autre part, l'étant dans sa totalité *est* Éternel Retour du Même signifie: l'étant dans sa totalité *est* en tant qu'étant selon la modalité de l'Éternel Retour du Même».

1 المصدر نفسه، ص. 360.

2 Heidegger, *Nietzsche I,* p. 37: «Si la vie même est Volonté de puissance, elle-même constitue le fondement, le principium de l'institution des valeurs».

الفصل الثاني:

إرادة الاقتدار من جهة ماهي مبدأ قلب القيم/تأسيس القيم

1-تمهيد:

يتوافق العنوان الذي وضعه نيتشه لأثره الكبير **إرادة الاقتدار**، مع تخطيط 17 مارس 1887، ويتضمّن العنوان الفرعيّ التالي: "محاولة لقلب جميع القـــيم"[1]. أمّـــا الكتاب الثالث من هذا الأثر فقد عنون كالتالي: "مبدأ تأسيس جديد للقيم" وقدّم له نيتشه بالكتاب الثاني الذي يهتمّ بنقد القيم[2]. ذلك يعني أنّ مفهوم "قلب القيم" يظهر في العنوان الفرعي للأثر، في حين أنّ مفهوم "تأسيس جديد للقيم" يظهر في عنوان الكتاب الثالث لهذا الأثر-المشروع. لذلك يركّز هيدغر على هذا الكتـــاب الثالث بالذات لمحاولة فهم ما يمكن أن يقصده نيتشه من تعيينه لإرادة الاقتدار مـــن جهة ماهي مبدأ قلب القيم/تأسيس القيم. نفهم أنّ الغاية من نقد القيم الذي عمد إليه نيتشه في الكتاب الثاني هي استبيان محدوديّتها والتأكيد على ضـــرورة قلبـــها وتجاوزها، فالتأسيس الجديد للقيم يحتاج في قوامه إلى هدم ماهو قديم أي إلى إبانة

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 30.

2 المصدر نفسه، ص. 31:

«*La Volonté de puissance, Essai d'une transvaluation de toutes les valeurs,*
Livre I: Le nihilisme européen
Livre II: Critique des suprêmes valeurs
Livre III: Principe d'une nouvelle institution des valeurs
Livre IV: Discipline et culture.»

مشروعيّة التجاوز بممارسة النقد. يرى هيدغر أنّ نيتشه يصرّح في الكتاب الثالث من **إرادة الاقتدار** بالبنية الجديدة لفلسفته، فإن كانت إرادة الاقتدار هي "الكلمة الأساسيّة الأولى" عنده، فإنّ هذا الكتاب الثالث سيتعهّد بإيضاح المعاني التي يمكن أن تعنيها هذه **الكلمة الأساسيّة**. فأن تكون إرادة الاقتدار "مبدأ لتأسيس جديد للقيم" معناه أنّ "المبدأ الذي ينبغي إنشاؤه لتأسيس جديد للقيم هو إرادة الاقتدار" في حدّ ذاتها[1]. ذلك يعني أنّ إرادة الاقتدار تتضمّن في ماهيّتها الأساسيّة إمكانيّة أن تكون "مبدأ لتأسيس القيم"، فليس المبدأ أمرا يعرض لها من خارج بل هو أمر متساوق معها منذ البدء. فالعلاقة التي تشدّ إرادة الاقتدار إلى مفهوم "المبدأ" هي علاقة ضروريّة، لذلك تكون الإرادة هذا المبدأ الثاوي في ماهيّتها من جهة ما هي كذلك. فكيف تكون إرادة الاقتدار مبدأ لتأسيس جديد للقيم؟ ألا يبدو أنّ اهتمام نيتشه بالقيم سينجرّ عنه اختزال الوجود إلى مجرّد قيمة من هذه القيم؟

لكي نجيب عن هذه الأسئلة، علينا أن نعرف أوّلا ما الذي يقصده نيتشه بـ "تأسيس القيم"؟ ما معنى "قيمة"؟ ما معنى أن تكون إرادة الاقتدار مبدأ لتأسيس القيم؟ وما معنى أن تكون مبدأ "لقلب القيم"؟

2- ما معنى تأسيس القيم؟

إنّ معنى تأسيس القيم مرتبط بمعنى "القيمة"، فالمعنى الذي يسنده نيتشه لها هو معنى أساسيّ. إنّ القيمة هي "شرط أوّليّ للحياة"، أي هي "ما يجعل الحياة

1 المصدر نفسه، ص. 380:
«Nous nous en tiendrons à ce que Nietzsche projetait de dire, selon le sommaire de la IIIe partie, intitulée «principe d'une nouvelle institution des valeurs». Sans doute Nietzsche voulait-il prononcer et structurer la *nouvelle* philosophie, proprement la *sienne*. Si dès lors l'essentielle et unique pensée de Nietzsche est la Volonté de puissance, alors le titre de III partie nous éclaire tout de suite sur ce qu'est la Volonté de puissance sans que nous comprenions pour autant son essence propre. La Volonté de puissance est le «principe d'une nouvelle institution des valeurs», et inversement: le principe qui reste à fonder d'une nouvelle institution des valeurs est la Volonté de puissance».

حياة"[1]. لذلك فإنّ تأسيسا جديدا للقيم يعني إقامة شروط جديدة ننظر من خلالها إلى الحياة (conditions perspectivistes) أي منظوريّات جديدة تجعلنا نبحث عن ماهيّة أخرى للحياة في حدّ ذاتها[2]. فكيف تكون القيمة شرطا لنهوض الحياة؟ ما الذي يجعل من القيمة أمرا يعمل على تكثيف الحياة؟ يرى هيدغر أنّ القيمة هي ما يقيّم الحياة، أي هي التي تسند قيمة هامّة للحياة. فهي التي يتعيّن ضمنها أنّ ما يستأهل أن يكون قيمة هو الموجود في كلّيته، لأنّه قادر على تكثيف الحياة. لكن ألا يبدو أنّ ما يقصده نيتشه بالحياة هو الموجود نفسه؟ ألا تعني الحياة "وجود الإنسان" على نحو من الأنحاء[3]؟ إنّ الموجود له من القيمة ما يجعله قادرا على أن يكون قيمة في حدّ ذاتها مادام نيتشه يفهم أنّ القيمة هي التي تعمل على تكثيف الحياة وتأكيدها[4]. ألا يبدو أنّ نيتشه يختزل الوجود إلى قيمة؟ كيف يمكن أن تتماهى القيمة مع الوجود؟

ينبغي أن نبحث عمّا يمكن أن تكون ماهيّة القيمة من جهة كونها تكثيفا (intensification) وتأكيدا لما يجعل الحياة حياة، وأن نبحث في ماهيّة الموجود من جهة كونه هو الآخر تكثيفا للحياة في حدّ ذاتها لنتمكّن من استبيان تعلّق الموجود في كليّته بالحياة وأنّه قد يكون متماهيا مع القيمة أو هو القيمة ذاتها[5]. يفهم هيدغر أنّ نيتشه لا يحدّد ماهيّة الحياة انطلاقا من التصوّرات البيولوجيّة لعصره التي حدّدها داروين، إذ تصوّر الحياة من جهة كونها صراعا، بل إنّه يحدّدها من جهة كونها تكثيفا للحياة وتشديدا على أهمّيتها وهي تبحث عن نفسها خارج نفسها، أي تتعلّق بما يمكن أن يجعلها متواصلة في الامتداد خارج نفسها[6]. فمن شأن تكثيف الحياة أن يعزم على خلق إمكانيّات راقية ومنظوريّات حياة تعمل على تصوّر الموجود في كلّيته كما يجب أن يكون. إنّ كلّ قيمة هي تكثيف للحياة، وكلّ

---

1 المصدر نفسه، ص. 380.
2 المصدر نفسه، ص. 382.
3 المصدر نفسه، ص. 380.
4 المصدر نفسه، ص. 38-381.
5 المصدر نفسه، ص. 38.
6 المصدر نفسه، ص. 38-381.

تكثيف للحياة هو منظوريّة من المنظوريّات التي نتجّه بها إلى الحياة. لـــذلك فـــإنّ هيدغر يفهم "تأسيس القيم" على أنّه يعني تحديد الشروط الأوّليّـــة والمنظـــورات الأساسيّة لقيام الحياة من جهة ماهي كذلك، أي التأكّد من تكثيف معناها. لكـــن ما المقصود بالتأسيس الجديد للقيم[1]؟

يفهم هيدغر أنّ التأسيس الجديد للقيم يعني قلب التأسيس القديم رأسا علـــى عقب، أي تجاوز التأسيس الأفلاطونيّ والمسيحيّ للقيم[2]. يبدو أنّ تأسيس القـــيم محتاج في قوامه إلى التمرّد على القيم القديمة وقلبها، لذلك بات قلب القيم أمـــرا ضروريّا. لذلك فإنّ إرادة الاقتدار تتعّهد بأن تكون مبدأ لقلب القيم التي ســـاهم كلّ من أفلاطون والمسيحيّة في إرسائها، كما أنّ مبدأ لتأسيس القيم الجديدة الـــتي نستشرف بها المستقبل. بيد أنّ تأسيسا جديدا للقيم لا يمكنه أن يكون ممكنا إلاّ من جهة كونه يشدّد على قيمة الحياة ويساهم في جعل ماهيّة الحياة أمـــرا متحقّقـــا ومتأكّدا من صلابة أسّه. ذلك أنّ إرادة الاقتدار عندما كانت مبدأ لتأسيس جديد للقيم، تحدّدت القيم على أنّها منظوريّات تتعلّق بالحياة تعلّقا مباشرا. إنّ ذلك يعني أنّ إرادة الاقتدار هي الحياة في حدّ ذاتها من جهة الأساس ومن جهة الماهيّة، بـــل إنّها الموجود في كلّيته[3]. غير أنّ معنى تأسيس القيم لا يتحدّد إلاّ انطلاقا من تعـــيّن إرادة الاقتدار مبدأ له، أي أنّ المبدأ هو الذي يعطي إشـــارة البـــدء في التأســـيس ويشرّع لفكرة تأسيس القيم في حدّ ذاتها. لذلك يجدر بنا أن نباشر البحث في معنى "المبدأ" لنفهم السياق الذي تتعيّن ضمنه إرادة الاقتدار مبدأ لتأسيس القيم.

3- ما معنى أن تكون إرادة الاقتدار مبدأ لتأسيس القيم؟

لقد أشرنا إلى أنّ الكتاب الثالث من **إرادة الاقتدار** يحمل العنـــوان التـــالي: "مبدأ التأسيس الجديد للقيم"، وهذا المبدأ هو إرادة الاقتدار نفسها. إنّ هذا العنوان يشير للتوّ بأنّ الأمر يتعلّق بالإفصاح عن العناصر الأساسيّة المكوّنة للقيم، أي تعهّد

1 المصدر نفسه، ص. 381.
2 المصدر نفسه، ص. 38.
3 المصدر نفسه، ص. 383.

إرادة الاقتدار بالمبدئيّة التي تؤهّلها لإنشاء القيم[1]. يعود هيدغر بلفظ "المبـــدأ" إلى جذوره اللاتينية، إذ أنّ اللفظ الألماني "*Prinzip*"، يقابله في الفرنســـيّة (principe) وتعود جذوره الأولى إلى اللاتينية: "*Principum*". يفهم هيدغر أنّ هذا اللّفظ يعني البدء والابتداء، ويتوافق مع ما يسمّيه الإغريق **أرخي** "ἀρχή"[2]. فهـــذا اللّفـــظ الإغريقي يعني الأساس الذي انطلاقا منه "يتحدّد شيء ما وفق الطريقة التي عليهـــا يكون مبدأ"، أي هو القوام الذي به يقوم الشيء ويتحدّد من جهة الماهيّـــة ومـــن جهة البنية[3]. كما يفهم هيدغر أنّ هذا اللّفظ "Principe" يعني البدء والابتـــداء، وأنّ "المبادئ" هي قضايا أساسيّة، لكنّ القضايا الأساسيّة لا يمكن أن تكون مبادئ

---

1 المصدر نفسه، ص. 31.

2 لقـــد عمـــد هيـــدغر ضـــمن كتابـــه **مفـــاهيم أساســـيّة للفلســـفة القديمـــة** (*Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie,* 1993)، –الذي يمثّـــل درس سداسي صيف 1926 ويلي درس "**المفاهيم الأساسيّة للفلسفة الأرســـطيّة**" (1924)– إلى تحديد مفهوم "ἀρχή" عند أرسطو (**الميتافيزيقا**، كتاب الدّال، الفصلين1 و2). تبـــيّن هيدغر أنّ هذا المفهوم متعدّد المعاني، فيمكن أن يعني البـــدء (le commencement)، الشروع في الشيء شروعا أصـــليّا (Le début adéquat, la mise de départ pour apprendre)، ما تصدر عنه الحركة (Ce dont part le mouvement)، محرّك الشيء وفق قراره الخـــاصّ (Ce qui met en mouvement autre chose par sa propre décision) ويعني كذلك **المبدأ** (*le principe*)"الأوّل" الذي تصدر عنه الأشـــياء في وجودها وصيرورتها وتكوّنها و**المبدأ** "الأخير" الذي نعود إليه (le *premier* à partir de quoi, (…) ce à quoi en remonte en *dernier*). انظر، Heidegger, *Concepts fondamentaux de la philosophie antique,* Cours de Marbourg, semestre d'été 1926, Édité par Franz-Karl Blust, Traduit de l'allemand par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2003، الفصل الأوّل، ص ص. 46-47. انظر كذلك، (*Aristote, La Métaphysique*, Tome I, Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par Jean Tricot, Paris J.Vrin, 1991.)
أرسطو، الميتافزيزيقا، كتاب الدّال، الفصل 1، مقطـــع 1013، ص ص. 245-246:
«Principe se dit d'abord du point de départ du mouvement de la chose; tel est, par exemple, le principe de la ligne et de la route, auquel répond un autre principe à l'extrémité opposée._ Le principe est aussi le meilleur point de départ pour chaque chose (…)»

3 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 35.

لأنّها لا تعدو أن تكون ركيزة تستند عليها القضايا الفرعيّة. لذلك لا يمكن للقضيّة أن تكون مبدأ في نظر هيدغر[1].

تجدر الإشارة إلى أنّ هيدغر تحدّث عن "المبدأ" في محاضرة 1955 "**ما الفلسفة؟**" (*Was ist das-die philosophie?*) عندما استشهد بالقول الأفلاطوني التالي: "إنّ الانفعال، وخاصّة الدّهشة لمن خواصّ الفيلسوف، ذلك أنّ الدّهشة هي **مبدأ** الفلسفة بالدّرجة الأولى" (**تياتوس**، 155د)[2]. تحيل عبارة "ἀρχή" في المعجم الاغريقيّ إلى معنيين اثنين: أوّلا، تفيد "البدء والابتداء"(commencement). ثانيا، تفيد "الهيمنة والنفوذ" (commandement)[3]، من جهة الابتداء وكذلك من جهة الانتهاء. معنى

---

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه:
«Principe procède de *principum,* le commencement. Le concept correspond à ce que les Grecs nommaient άρχή: cela même à partir de quoi quelque chose se détermine à ce qu'il est et à la manière dont il est Principe: c'est le fondement sur lequel quelque chose se tient et par quoi il est dominé de part en part et dirigé dans toute sa structure et son essence. Nous concevons également les principes en tant que propositions fondamentales. Mais ces propositions ne sont des «principes» - donc de façon dérivée - que parce que et pour autant qu'elles posent quelque chose en tant que fondement pour autre chose dans une proposition. Une proposition en tant que proposition ne saurait jamais être un principe».

2 هيدغر، "ما الفلسفة؟"، ترجمة جورج كتورة، مراجعة جورج زيناتي، **العرب والفكر العالميّ، مارتن هيدغر: نصوص نسيان الكينونة**، بيروت، مركز الانماء القوميّ، العدد الرابع 1988. انظر كذلك: هيدغر، «Qu'est-ce que la philosophie?» *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968: «Platon dit (Théétète, 155d): Il est vraiment tout à fait d'un philosophe, ce Πάθος- s'étonner; car il n'y a pas d'autre départ régissant la philosophie que celui-ci»، ترجمه عن الألمانيّة كوستاس أكسلوس (Kostas Axelos) وجون بوفريه (Jean Beaufret). لقد ترجم جورج كتورة عبارة "départ" -الواردة في الترجمة الفرنسيّة لمحاضرة "ما الفلسفة؟" بـ "الأصل"، في حين أنّ هيدغر يستعمل عبارة "Prinzip" التي يقابلها في الفرنسيّة "principe" وفي العربيّة "مبدأ". لذلك اعتمدنا على ترجمته لهذا المقطع، لكنّنا وضعنا محلّ عبارة "أصل" العبارة التي تبدو مناسبة أكثر: "مبدأ". (التشديد من عندنا).

3 Dictionnaire Grec-français, Redigé avec le concours de M. E. Egger, M. A. Bailly, Paris, Librairie, انظر: – Hachette.

ذلك أنّ "ἀρχή" تشير إلى "نقطة انطلاق الشيء"، غير أنّها تظلّ مسيطرة دوما، فلا تكون الدّهشة مثلا مجرّد ابتداء للفلسفة بل تظلّ ملازمة لها دوما. كذلك هو الحال بالنسبة إلى إرادة الاقتدار التي تكون مبدأ لقلب القيم/لتأسيس القيم: إذ يبدو أنّ المبدأ هنا ليس الأمر الذي يبتدىء به الشيء الذي هو مبدأه بل هو شيء ملازم له، وهو الأمر الذي يجعلنا نؤكّد انتظام الفكر الهيدغري.

إنّ مبدأ تأسيس القيم هو الأساس الذي يجعل من فعل التأسيس فعلا يعمل على تحديث بنية القيم وينشّط المقام الذي تحوزه. ففعل التأسيس يكون فعلا مستحدثا من جهة كونه يعمد إلى استئصال القيم القديمة من العمق وإنشاء القيم الجديدة إنشاء متجذّرا، كما أنّه يكون فعلا مستحدثا من جهة الطريقة التي يعتمدها في إنشاء القيم[1]. لذلك فأن تكون إرادة الاقتدار مبدأ جديدا لتأسيس القيم معناه أن تكون "عمقا" (fond) جديدا تتحدّد من خلاله الكيفيّة التي تتأسّس وفقها القيم، أي هي مقام لاستحداث القيم المستقبليّة[2]. فإلى أيّ حدّ يمكن أن نمسك بهذا العمق؟ وكيف تتحدّد القيم ضمنه؟

يرى هيدغر أنّ نيتشه يعيّن أفقا مناسبا ينهض بعمليّة إنشاء القيم، ذلك أنّه يشترط أن يكون منشئو القيم قد جرّبوا الموجود واختبروه في علاقته بالوجود الذي يمثّله. أي أنّ عمليّة خلق القيم التي تتعهّد بها إرادة الاقتدار تحتاج في قوامها إلى فلاسفة جدد، فلاسفة الإبداع والخلق لا فلاسفة الإتباع، فلاسفة يؤمنون بإرادة الاقتدار. إنّ المقصود بذلك هو أنّ إرادة الاقتدار عندما كانت مبدأ لإنشاء القيم، فإنّها لا تتمكّن من الإتيان على ذلك في وقت وجيز، إذ يتعيّن عليها التهيؤ لذلك من قبل. ذلك ما يؤكّده أيضا العنوان الفرعيّ الذي وضعه نيتشه نفسه **لإرادة الاقتدار**: "محاولة لقلب كلّ القيم"، فالأمر يتعلّق بالمحاولة وبالتجريب (tentative) أي أنّ عمليّة الإنشاء الجديد للقيم لا تكون ممكنة إلاّ على مراحل وإن كان قلب القيم قلبا جذريّا يعمد إلى استئصالها من الأعماق[3].

---

1 المصدر نفسه، **نيتشه 1، ص**. 35.-

2 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

3 المصدر نفسه، ص. 33.

4- ما معنى أن تكون إرادة الاقتدار مبدأ لقلب القيم؟

يفهم هيدغر أنّ تأسيس القيم يحتاج في قوامه أوّلا إلى عمليّة قلب جذريّة. فمن جهة أولى، تكون إرادة الاقتدار مبدأ للتأسيس الجديد للقيم، ومن جهة ثانية تكون مبدأ لقلب القيم. غير أنّ مفهوم "القلب"(inversion) ثاو ضمن مفهوم "التأسيس"(institution) لأنّ قلب القيم يسبق تأسيسها سبقا بالمعنى وبالمنطق. يقدّم هيدغر أمثلة يبيّن من خلالها كيف تكون إرادة الاقتدار مبدأ لقلب القيم:

مثال أوّل: إذا كان شوبنهاور يؤوّل ماهيّة الفنّ ويعتبره "مطمئنا للحياة" أي أنّ الفنّ هو الذي يساعد على تسكين الآلام وتهدئة النفس لضمان إحساسها بالأمان والدفء، فإنّ نيتشه يقلب هذا القول ويصرّح بأنّ "**الفنّ هو أكبر مثير للحياة**" (stimulant de la vie).[1] أي أنّ الفنّ ليس مهدئا للحياة بل مكيّفا ومهيّجا لها. إنّ الفنّ في نظر نيتشه هو الذي يدفعنا إلى التعلّق أكثر بالحياة[2]. ألا يبدو إذن أنّ نيتشه يقلب ماهيّة الفنّ من "الاطمئنان" إلى "الإثارة"؟ إنّ تأسيس ماهيّة جديدة للفنّ يحتاج أوّلا إلى قلب ماهيّته التي اعتدنا عليها.

مثال ثان: يجيب نيتشه عن السؤال المتعلّق بماهيّة الحقيقة كالتالي: "إنّ الحقيقة هي جنس من الخطأ الذي لا يستطيع نوع محدّد من الكائنات الحيّة أن يعيش من دونها" (**إرادة الاقتدار**، شذرة 493). يعني ذلك أنّ نيتشه أزال الثنائيّة القائمة بين الحقيقة والخطأ وجعل الحقيقة أمرا ثاو ضمن الخطأ، أي أنّ الخطأ هو الذي يحتوي الحقيقة التي لا تعدو أن تكون جنس من بين أجناسه. فصارت الحقيقة مع نيتشه وضعيّة من الوضعيّات التي قد يوجد فيها الخطأ (**إرادة الاقتدار**، شذرة 535)[3]. فكيف يمكن أن نفهم قول نيتشه: "إنّ الحقيقة هي الخطأ والخطأ هو الحقيقة"؟ إنّ هيدغر يؤكّد أنّ هذا القول لا يمكن أن يفهم إلاّ نظرنا إلى نيتشه من جهة الموضع (topos) الأساسيّ الذي يحتلّه في علاقته بالفلسفة الغربيّة عامّة منذ أفلاطون. ذلك

---

1 نيتشه- *Crépuscules des Idoles*، فقرة 24، ص. 122.
2 المصدر نفسه، ص. 34.
3 المصدر نفسه، ص. 34.

يعني أنّ تعريف نيتشه للحقيقة بهذه الطريقة مندرج فيما يسمّى "القلب النيتشوي للأفلاطونيّة"[1].

مثال ثالث: إذا كان القول الألمانيّ المأثور: "سيضحك كثيرا، من يضحك الأخير"، فإنّ نيتشه يقلبه كالتالي: "من يضحك اليوم جيّدا، هو آخر من سيضحك أيضا"[2].

مثال رابع: يقلب نيتشه القول المأثور التالي"لا تنظر واعتقد" فيقول في المقابل: "انظر ولا تعتقد"[3].

يعني ذلك أنّ القلب يكاد يكون نفيا لماهو مثبت وإثباتا لماهو منفيّ. أي أنّ القلب يعني استبدال قيمة بقيمة مضادّة أو تغيير النظام الذي تكون عليه القضيّة. غير أنّ هيدغر يتفطّن إلى أنّ مجرّد قلب النظام الذي تأتي عليه القيم أو الإتيان بمضّادات لها لا يعدّ بحقّ قلبا للقيم، فالشروع في تأسيس جديد للقيم لا يقتصر على استبدال القيم بقيم أخرى أو تغيير نظام الملفوظ الذي يعبّر عنها. هذه الأمثلة التي يقدّمها نيتشه ويذكرها هيدغر ليست مجرّد أمثلة عابرة، بل هي علامات هادية للفكر حتّى يتمكّن من استيعاب ما يقصده نيتشه بقلب القيم. يفهم هيدغر أنّ نيتشه لا يتصوّر أنّ التأسيس الجديد للقيم ينشأ عن مجرّد الإطاحة بماهو قديم، بل إنّه يتوجّب أوّلا التخلّص من المفاهيم التي تشرّع البحث عن "الحقيقة" خارجا وتتحدّث عن "الوجود الحقّ" الذي هناك. فعند التخلّص من "العالم الحقّ" ينشأ نظام جديد للعالم نشوءا من تلقاء نفسه. يعني ذلك أنّ القلب هو عمليّة تعمد إلى الإطاحة "بالعالم الحقّ" إطاحة بالمبنى وبالمعنى، أي تتخلّص منه كمفهوم وكرؤية كرّستها الأفلاطونيّة وجعلتها تهيمن على الفلسفة الغربيّة. فالتخلّص الجذريّ من هذا المفهوم ينتج عنه النشأة التلقائيّة لماهو بديل[4].

---

1 المصدر نفسه، ص. 35.

2 المصدر نفسه، ص. 35:

«Se référant au dicton: "Rira bien, qui rira le dernier" il donne l'inversion suivante: "Et qui rit bien aujourd'hui, rira aussi le dernier".

3 المصدر نفسه، الموضع نفسه:

«A l' opposé de: "Ne pas voir et croire tout de même", il déclare: "Voir et tout de même ne pas croire (...)"

4 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

يعيّن هيدغر ثلاث وضعيّات أساسيّة (Grundstellung) لنيتشه فيما يتعلّق بتسمية أثره-المشروع، وتتعلّق هذه الوضعيّات الثلاث بمقولة قلب القيم تعلّقا مباشرا. أمّا الوضعيّة الأساسيّة الأولى فتعطي لهذا الأثر-المشروع العنوان التالي: "**فلسفة العود الأبديّ، محاولة لقلب كلّ القيم**"، أمّا الوضعيّة الأساسيّة الثانية فتعنون هذا الأثر كالتالي: "**إرادة الاقتدار، محاولة لقلب كلّ القيم**". في حين أنّ الوضعيّة الثالثة تجعل من العنوان الفرعيّ "**قلب جميع القيم**" عنوانا رئيسيّا. ذلك يعني أنّ مقولة قلب القيم هي مقولة أساسيّة وتتحّد بإرادة الاقتدار كما تتحّد بمقولة العود الأبديّ. لذلك يعمد هيدغر إلى تخصيص الصفحات [24-15/25-14] للتحدّث عن الوحدة التي تشدّ مقولة قلب القيم إلى إرادة الاقتدار. بل إنّ كلّ "كلمات نيتشه الأساسيّة" هي تأكيد لهذه المقولة. غير أنّ إرادة الاقتدار تتميّز بكونها مبدأ لهذا القلب، أي أنّها تتعيّن كأساس تتقوّم به وتقوم عليه مقولة قلب القيم. إنّ هذا الأمر يدفعنا إلى التساؤل عن إمكانيّة أن تكون مقولة قلب القيم "كلمة أساسيّة" هي الأخرى. إنّ هيدغر لا يجعل هذه المقولة كلمة أساسيّة، بل إنّها تكاد تكون كذلك.

إنّ البرهنة على أنّ إرادة الاقتدار هي مبدأ لقلب القيم/تأسيس القيم، تنتظم ضمن تعلّق الإرادة بالموجود. أي أنّ البرهنة لا تكون ممكنة إلاّ إذا تخلّصنا من البهتان الذي يداهم تأويلنا للموجود في كلّ مرّة. فإذا كان تأسيس القيم إنشاء لما يجب أن يكون، فإنّ ذلك يحتّم علينا أوّلا النظر في ماهو كائن، أي في الموجود كماهو كذلك. فكيف نحدّد ما يجب أن يكون دون معرفة لماهو كائن؟ كيف نؤسّس قيما جديدة قبل أن نزيل البهتان المتعلّق بالموجود؟ ألا يبدو أنّ المعرفة بالوجود ضروريّ للتخلّص من البهتان الذي يغلب على تأويلنا للوجود[1]؟ إنّ المبدأ الذي تتأسّس عليه القيم هو إرادة الاقتدار نفسها، وهذا المبدأ متعلّق بطريقة تأويلنا للوجود، لذلك يتعيّن على إرادة الاقتدار أن تعوّل على نفسها لمباشرة التجربة التأويليّة المتعلّقة بالوجود. إنّ تعيّن إرادة الاقتدار كمبدأ لتأسيس القيم محتاج في قوامه إلى أن تكون إرادة الاقتدار نفسها مبدأ لتأويل الوجود الذي يخصّها. ما معنى أن تكون إرادة الاقتدار مبدأ تأويليّا؟

1 المصدر نفسه، ص. 36-37.

يشير هيدغر إلى أنّ نيتشه يعوّل على إرادة الاقتدار ويعتبرها مبـــدأ لتأويـــل الوجود. ذلك ما يتجلّى ضمن تخطيط أثره-المشروع لســـنة 1885 (XVI, 415) حيث يعنون هذا الأثر كالتالي: "إرادة الاقتدار، محاولة لتأويـــل كـــلّ حـــدث". (Der Wille zur Macht. Versuch einer Auslegung alles Geschehens)[1].

أن تكون إرادة الاقتدار مبدأ لتأويل حدث معناه أنّ "الجسد من جهة كونه الخيط الهادي" هو بنية تستند عليها إرادة الاقتدار نفسها لتأويل كلّ حدث. لذلك يؤكّد نيتشه ضمن الشذرات 489، 532 و659 من **إرادة الاقتدار** أنّه ينبغي أن نشـــرع في التأويل انطلاقا من الجسد وأن نستعمله دوما من جهة كونه "خيطا هاديا" إلى الكيفيّة التي ينبغي أن نؤوّل وفقها العالم. إنّ الجسد يصبح حينئذ المتحكّم في كـــلّ تأويل للعالم، بل إنّه يصبح القاعدة التأويليّة المعتمدة عند كلّ تأويل[2]. غير أنّ ذلك لا يكون ممكنا إلاّ بقلب القيم أي نفي أن يكون العقل هو محدّد الأوّليّة الميتافيزيقيّة للوجود. إذ أنّ الأولويّة الميتافيزيقيّة صارت للجسد بعد أن كانت للعقل[3]. غير أنّ ذلك لا يعني أنّ "البيولوجيّ" و"الحيويّ" (vital) يصبحان من هنا فصاعدا أمـــرين متعلّقين بالموجود في كلّيته، بل إنّما يقصد منه أنّ ماهو "حيويّ" يدرك ميتافيزيقيّا على أنّه إرادة اقتدار. أي أنّ إرادة الاقتدار ليســـت مـــاهو "حيـــويّ" أو مـــاهو "روحيّ"، لأنّ "الحيويّ" و"الروحيّ" هما الموجود الذي يحدّده الوجود أنّه يؤخـــذ

---

1 المصدر نفسه، ص. 37.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 240-241.

3 المصدر نفسه، ص ص. 240-241:

«Ce n'est qu'à partir du moment où la raison est ainsi métaphysiquement déployé en tant que l'inconditionnée subjectivité et de ce fait en tant que l'être de l'étant, que l'inversion de la primauté de la raison, prévalente jusqu'alors, en la primauté de l'animalité même, peut en devenir une inconditionnelle, c'est-à-dire nihiliste. La négation de la primauté métaphysique déterminant l'être de l'inconditionnée raison- non pas totale suppression- constitue l'affirmation du rôle inconditionnel du corps en tant qu'il commande toute interprétation du monde. Le «corps» est le non pour cette structure de la Volonté de puissance dans laquelle cette volonté est immédiatement accessible à l'homme en tant que le sujet éminent, parce que toujours disponible.»

على أنّه إرادة اقتدار، فهو ليس تحديدا إرادة اقتدار. إنّ إرادة الاقتدار تتعيّن كمبدأ لقلب القيم في الوقت نفسه الذي تتحدّد فيه كمبدأ تأويليّ، ذلك أنّ ما يسـمّيه هيدغر "القلب العدميّ" (inversion nihiliste) لأولويّة فعل التمثّـل إلى أولويّـة "للريدة" (vouloir) يجعل من إرادة الاقتدار متملّكة للسيادة اللامشروطة، أي أنّها تصبح "ذاتيّة مكتملة"، إنّها تقلب "ذاتيّة التمثّل" إلى "ذاتيّـة للرّيـدة".[1] إنّ إرادة الاقتدار في حدّ ذاتها ريدة للقيم، إنّها من جهة ماهي كـذلك "إنشـاء للقـيم"، فالشروط الأساسيّة التي تضمن لإرادة الاقتدار منظوريّات تأويليّة هي القيم نفسها. لذلك يعتبر هيدغر أنّ ميتافيزيقا إرادة الاقتدار هي ميتافيزيقا القيم. مفاد ذلـك أنّ ميتافيزيقا إرادة الاقتدار تؤوّل الوضعيّات الميتافيزيقيّة على ضوء فكرة القيم[2].

---

1 المصدر نفسه، ص. 242-243.

2 Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, p. 26-27 «La Volonté de puissance et elle seule est la volonté qui veut des *valeurs*. C'est pourquoi il lui faut expressément devenir enfin et rester ce à partir de quoi toute estimation de valeurs: le «principe de l'institution des valeurs». En conséquence, dès que le caractère fondamental de l'étant est véritablement reconnu comme tel au sein de la Volonté de puissance, et ainsi lorsque la Volonté de puissance va jusqu'à s'avouer elle-même, la pleine pensée de l'étant comme tel en sa vérité, c'est-à-dire la vérité de la pensée qui pense la Volonté de puissance, finit inévitablement par penser en termes de valeurs.
La métaphysique de la Volonté de puissance _ et elle seule_ est de plein droit et nécessairement une pensée de la valeur. Cependant qu'elle compte avec des valeurs et qu'elle se livre à des estimations selon des rapports de valeurs, la Volonté de puissance compte avec elle-même. (...) La Volonté de puissance se dévoile comme subjectivité qui s'illustre par la pensée de la valeur. Dès qu'est faite l'expérience de l'étant comme tel au sens de cette subjectivité, c'est-à-dire comme Volonté de puissance, il faut d'emblée que toute métaphysique, en tant que vérité sur l'étant comme tel, soit de part en part tenue pour une pensée de la valeur, pour instituer de valeurs. La métaphysique de la Volonté de puissance interprète toutes les positions métaphysiques qui l'ont précédée à la lumière de la pensée de la valeur. Toute prise de position au sein du débat métaphysique revient à décider des hiérarchies de valeurs.»

لماذا يجعل هيدغر الجسد "الخيط الهادي" لتأويل الوجود؟ وما علاقة ذلك بمقولة "قلب القيم"؟ إنّ نيتشه يلجأ إلى تأويليّة الجسد نظرا لأنّ اللغة في نظره عاجزة عن أن تكون شفّافة، بل إنّها تموّه فحسب. فنيتشه يبحث عن لغة مخصوصة ما دامت اللغة شأن ميتافيزيقيّ ينبغي الانصراف عنه[1]. فالكلمات لا تعدو أن تكون في نظره مجرّد رموز تستعمل لإجراء العلاقات بيننا وبين الأشياء، غير أنّها لا تستطيع الإمساك بالحقيقة، إذ ربّما تكمن حقيقة اللغة ضمن الجسد[2]. فما الذي يقصده نيتشه بقوله "إنّ كلّ شيء يبدأ مع الجسد"؟ بأيّ معنى يكون الجسد أساسا تأويليّا؟ كيف يؤوّل الجسد؟ ومن الذي يؤوّل؟ ألا يبدو أنّ التحدّث عن تأويليّة الجسد للقيم وللحياة من شأنه أن يضفي عليه طابعا روحيّا، أو بالأحرى صفة الوعي؟ إذا كان الجسد يؤوّل، فإنّه يؤوّل من جهة كونه "انفعالا" أو جملة من الغرائز[3]. فالجسد ينظر في شأن القيم من جهة اهتمامه بالحياة، أي أنّ القيم التي لا تتوافق مع غريزة حبّ البقاء، يجب أن تجتثّ من الأعماق. يشتغل الجسد إذن كمقيّم للقيم من جهة علاقتها بالحياة، ذلك أنّ الحياة هي إرادة الاقتدار نفسها. لذلك فإنّ هذا التقييم الذي يقوم به الجسد انطلاقا من تعلّقه بالحياة هو التأويل، وإنّ المؤوّل داخل هذا الجسد هو انفعالاتنا وغرائزنا. وبما أنّ انفعالاتنا إنّما تؤوّل بناء على تعلّقها بالحياة، فإنّ الذي يؤوّل هو إرادة الاقتدار

1 E. Fink, *La philosophie de Nietzsche,* p. 181, in, Eric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture,* La philosophie comme généalogie philosophique, Paris, P.U.F, 1986: «E. Fink a remarquablement indiqué où se situe alors le problème pour Nietzsche: «ce qui manque (à Nietzsche) d'une façon encore plus décisive (…), c'est le langage approprié. Ce qu'il veut en vérité, il ne peut pas encore le formuler. Car le langage lui_même est métaphysique».

2 Nietzsche, *Naissance de la philosophie à l'époque tragique des grecs,* XI, p. 73, Cité par Eric blondel, *Nietzsche, le corps et la culture,* La philosophie comme généalogie philosophique, Paris, P.U. F, 1986, p. 278: «les mots ne sont que des symboles pour les relations des choses entre elles et avec nous, ils ne touchent jamais à la vérité absolue».

3 نيتشه، **إرادة الاقتدار1**، فقرة 146، ص. 242.

لأنّها الحياة نفسها، والانفعالات نفسها[1]. يعني ذلك أنّ إرادة الاقتدار ليست أمرا مثاليّا، تفكّريّا أو تمثّليّا، بل هي أمر توجّديّ بالأساس. إذا كانت إرادة الاقتدار هي التي تؤوّل، فإنّ الجسد يشتغل فعلا "كخيط ناظم" لهـــذا التأويـــل، أي أنّ إرادة الاقتدار تؤوّل عبر وساطة الجسد الذي يختبر القيم من جهة تعلّقها بالحياة لأنّهـــا تؤوّل انطلاقا من حاجيّات الجسد الفيزيولوجيّة[2]. لذلك يعتبر نيتشه أنّ قيمة العالم والحياة، تكمن في التأويل الذي نعطيه لهما، أي أنّ التأويلات هي منظوريّات ننظر من خلالها إلى العالم وتحدّد وجهة وكيفيّة تعلّقنا به. وبالتالي فإنّ القيم التي نرغب في تأسيسها هي أيضا تأويلات أدرجناها نحن داخل الأشياء، بحيث إنّها تعـــني في كلّ مرّة "إرادة اقتدار ما"، وتشير في كلّ مرّة إلى أنّ كلّ تزايد في اقتـــدار الإرادة هو تطلّع إلى آفاق أرحب للتأويل[3]. بيد أنّ إرادة الاقتدار لا تؤوّل إلاّ من جهـــة كونها "إحساسا"، "انفعالا"و"وجدا"، أي أنّها لا تتعلّق بالوعي بل بالحياة. فكيف يمكن لنيتشه أن يتجاوز "المثاليّة" دون أن ينحاز إلى نـــزعة الانتقاء البيولوجي؟ ألا يبدو أنّ نيتشه واقع بين خصمين؟

---

1 Nietzsche, *La Volonté de Puissance I,* § 146, p. 242: «Que valent par eux-mêmes nos jugements de valeurs et nos tables de valeurs morales? Au profit de qui? Au profit de quoi? Par rapport à quoi? - Réponse: au profit de la vie. Mais *qu'est-ce que la vie?* Ici une définition nouvelle et plus précise du concept de «vie» devient nécessaire. Ma formule, la voici: la vie est volonté de puissance. *Que signifie le fait d'évaluer, par lui-même?* Remonte- t-il ou redescend-il vers un autre monde métaphysique? (comme le croyait encore Kant dont la venue est *antérieure* au grand mouvement historique) (...) L'évolution morale est une *interprétation,* un mode d'explication. L'interprétation elle-même est un *symptôme* d'états physiologiques définis, ainsi que d'un niveau intellectuel défini de jugements régnants: *Qu'est-qui interprète?* - Nos émotions.

2 المصدر نفسه، فقرة 130، ص. 239:
«(...) Ce sont nos besoins qui interprètent l'univers; nos instincts, leur pour et leur contre».

3 المصدر نفسه، فقرة 134 وفقرة 167، ص ص. 239-250.

الفصل الثالث:

الإرادة من جهة كونها انفعالا وإحساسا ووجدا

1-تمهيد:

ألا يبدو لأوّل وهلة أنّ كلّ هذه الألفاظ تعني الأمر نفسه؟ إنّ اللفظ الألمانيّ (Leidenschaft) يقابله في الفرنسيّة (passion)[1]. غير أنّنا في اللغة العربيّة لا نعثر على مقابل واحد، فهو يمكن أن يعرّب "انفعال" كما يمكن أن يعرّب "شغفا" أو "وجدا" أو "هوى". فما يزيد الأمر عسرا هو كون هذا اللفظ يكاد يشتبه باللفظ الألمانيّ الآخر (Affekt) الذي يقابله في الفرنسيّة (Affect) والذي يمكن أن يعرّب هو الآخر بالانفعال أو بالتأثّر. إنّ كلّ هذه الألفاظ تردّ كما ردّها نيتشه نفسه إلى ما يسمّيه "Affect"، ونحن نرى أنّه من الأفضل أن نسمّيه "الانفعال" لأنّ كلّ هذه المفاهيم تقع في سجّل انفعاليّ بالأساس. لذلك نعيّن "الوجد" مقابلا للفظ (passion)، أمّا اللفظ الألمانيّ الثالث (Gefühl) فإنّه يقابله في الفرنسيّة (sentiment) ونعرّبه "الإحساس". ما معنى أن تكون الإرادة "انفعالا" (Affekt)

1 يحدّد ابن منظور في **لسان العرب** ثلاثة معان للوَجد فيقول: "(...) الوُجْدُ والوَجْدُ والوِجْدُ: اليسار والسَّعةُ. ووَجَدَ به وَجْداً: في الحُبِّ لا غير، وإنه ليَجدُ بفلانة وَجْداً شديداً إذا كان يَهْواها ويُحِبُّها حُبّاً شديداً. ووجَد الرجلُ في الحَزْنَ وَجْداً، بالفتح، ووَجد؛ كلاهما عن اللحياني: حَزِنَ. وتَوَجَّدْتُ لفلان أي حَزِنْتُ له. وقد وَجَدْتُ فلاناً فأنا أَجدُ وَجْداً، وذلك في الحزن (...)". تجدر الإشارة إلى أنّنا حاولنا ترجمة العبارة الألمانيةَ (Leidenschaft) بالوجد من جهة المعنى الثاني الذي تعنيه هذه العبارة في العربيّة، أي الحبّ والهوى. وهذا هو تقريبا ما يمكن أن يعنيه المقابل الفرنسيّ كذلك (passion).

أو أن تكون "إحساسا" (Gefühl) أو "وجدا" (Leidenschaft)؟ هل يعني ذلك أنّ الإرادة تتماهى مع الانفعال ومع الإحساس ومع الوجد، أم أنّها تحمل في ذاتها ما يختصّ به كلّ من الانفعال والإحساس والوجد؟ أي أنّها تعني ذلك على نحو من الأنحاء دون أن تضطّر إلى أن تتطابق مع الإحساس أو غيره تطابقا كليّا. لكن يجدر بنا أن نعرف بادئ ذي بدء ما "الانفعال"؟ ما "الإحساس"؟ ما "الانفعال"؟ كيف نميّز بين الانفعال والوجد أو بينه وبين الإحساس؟ لماذا يعيّن نيتشه الإرادة مرّة من جهة كونها انفعالا، ومرّة من جهة كونها إحساسا ومرّة أخرى من جهة كونها وجدا؟

يرى هيدغر أنّ نيتشه عندما يعيّن الإرادة انفعالا أو وجدا أو إحساسا، فإنّه لا يقصد أنّ الإرادة تتماهى تماهيا محضا مع هذه الألفاظ. فأن يسمّي الإرادة انفعالا مثلا معناه أن يخصّ الإرادة في علاقتها بما يختصّ به "الإنفعال"، أي هما يجتمعان في الخاصيّة[1]. كذلك عندما يسمّي الإرادة "وجدا" فهو يخصّ الإرادة بما يختصّ به الوجد هو الآخر، ويخصّها أيضا بما يختصّ به "الإحساس". فماهي الخصائص التي تختصّ بها الإرادة والتي يختصّ بها كلّ من "الانفعال" و"الوجد" و"الإحساس"؟ كيف يمكن أن تتميّز هذه المفاهيم الثلاثة بنفس الخصائص التي للإرادة؟ يفهم هيدغر من ذلك أنّ الإرادة تبدو على غاية من الثراء، أي أنّها تحيل على معاني كثيرة وتطلّ على أفهام رحبة للقارئين. فأن يختصّ نيتشه الإرادة بما يختصّ به" الانفعال" أو"الوجد" أو "الإحساس" معناه أنّه يلحظ شيئا ما من الوحدة وضربا من التأصّل الفريد[2]. يتساءل هيدغر: كيف يمكن أن نتبيّن ما تعنيه هذه المفاهيم الثلاثة حتّى يكون تأويلنا للإرادة منسجما مع المعنى الذي يعنيه نيتشه بالإرادة؟ أي علينا أن نستوضح الخاصيّة التي يخصّ بها نيتشه الإرادة أوّلا حتى نحصل على ما يمكن يختصّ به غيرها من المفاهيم الثلاثة الأخرى. غير أنّه لا بدّ أن

1 Heidegger, *Nietzsche I*, p. 55: «S'il nomme celle-ci un affect, cela ne revient pas à une pure identification, mais sert à caractériser la volonté eu égard à ce qui caractérise l'affect. Cela vaut également pour les concepts de passion et de sentiment.»

2 المصدر نفسه، ص. 55.

نبحث في الطريقة التي يسلكها نيتشه في خصّه للإرادة بالانفعال أو بالوجد أو بالإحساس[1]. كيف أدرك نيتشه أنّ الإرادة يمكن أن تختصّ بما تختصّ به هذه الألفاظ الثلاثة؟ يرى هيدغر أنّه علينا ألاّ نفهم هذا الأمر فهما ظاهريّا، إذ هو من الأمور التي تتطلّب تفحّصا وقلبا لنظام الأشياء الذي ألفناه. فما تعوّدنا على تسميته "وجدا"، "انفعالا" أو "إحساسا"، صار يعني ويشير في تقدير نيتشه إلى إرادة الاقتدار. أي إذا تأمّلنا ماهيّة "الانفعال" على نحو عميق بدا لنا أنّها تحيل على إرادة الاقتدار. ذلك مفاده أنّ المعنى الأصليّ لكلّ من الانفعال والوجد والإحساس، لا يبحث عنه فيما اعتدنا عليه بل فيما يتضمّنه في أعماقه من معان دفينة. فطريقة التوجّه إلى معاينة اللفظ تنزاح من المألوف إلى ماهو أصليّ. كما أنّ نمط المنظوريّة التي يتبنّها نيتشه هي التي تجعل آفاق النظر إلى هذا اللفظ أو ذاك سالكة دروبا لا نتبيّن ملامحها بسهولة. لذلك يبحث هيدغر دائما عن هذه المنظوريّة ليرى كيف يحدّق نيتشه في الألفاظ كما لو أنّه يريد أن يتتبّع الدرب التي سلكه في إتيانه بماهو طريف. لكن تتداخل منظوريّة الكاتب مع منظوريّة القارئ، فلا نكاد نميّز بين "من ينظر" و"من ينظر بعين من ينظر". إنّ الغرض من البحث عن نمط الرؤية هو الاستئناس بها في القراءة فهل إنّ هيدغر يريد أن يتوافق قصده مع القصد الأوّلي للفيلسوف، أم أنّه لا يمكن له أن يفهم النصّ إلاّ إذا أعاد إنتاجه؟

يجدر بنا أن نتبيّن فهمه للإرادة من جهة كونها انفعالا، وجدا ومن جهة كونها إحساسا أيضا.

2- الإرادة من جهة كونها انفعالا (Affekt):

يسمّي نيتشه إرادة الاقتدار انفعالا بل هي الانفعال الأوّلي، ذلك أنّ جلّ الانفعالات الأخرى هي انفعالات مشتقّة من هذا الانفعال الأوّلي. يفهم هيدغر من ذلك أنّ إرادة الاقتدار هي الصورة الأوّليّة للانفعال ويذكر شذرة من شذرات أثره **إرادة الاقتدار** حيث يؤكّد نيتشه على الخاصيّة الانفعاليّة والتوجّدية التي تتميّز بها إرادة الاقتدار. إذ يقول نيتشه في الفقرة 688 من **إرادة الاقتدار**: "تتمثّل نظريّتي في

1 المصدر نفسه، ص. 48.

كون إرادة الاقتدار هي الصورة الأوليّة للانفعال وأنّ كل الانفعالات الأخرى ليست إلاّ تبلورا لها"[1]. إنّ إرادة الاقتدار هي الانفعال الأصليّ والانفعالات الأخرى هي مجرّد صور عن الإرادة، هذه الإرادة هي بدورها انفعال. ألا يبدو أنّ هذا الإقرار النيتشوي يوقعنا في حلقة مفرغة؟ فالإرادة هي الانفعال والانفعال هو الإرادة[2]. لذلك يتساءل هيدغر: بأيّ معنى تكون إرادة الاقتدار انفعالا أصليّا أي ما الذي يجعل وجود الانفعال أمرا ممكنا نحو مطلق[3]؟ يرى هيدغر أنّ السؤال عن الإرادة يشمل كذلك سؤالنا عن وجود الموجود. فإذا كان وجود الموجود لا يتحدّد في وجوده بموجود آخر غيره، فكيف يمكن للإرادة أن تتحدّد بوجود أمر آخر غيرها هو الانفعال[4]؟ ما الذي يسمح لنيتشه بأن يجعل إرادة الاقتدار الصورة الأصليّة للانفعال؟ يرى هيدغر أنّه إذا كان الرّيدة إرادة تتجاوز نفسها، فإنّها تتجاوزها "في الانفعال"، وهكذا تجد الإرادة كيانها ممكنا "داخل الانفعال"، فتكون صورة أصليّة عنه[5]. ففي "الغضب" تتجاوز الإرادة نفسها لأنّ الغضب لحظة تربكنا وتفقد الإرادة سيطرتها على نفسها، لذلك تنساق في حركة لا شعوريّة وراء غلبة الغضب وهيمنته. يتعرّض نيتشه إلى اللحظة الأخرى التي لا تتجّه فيها الإرادة خارج نفسها توجّها تلقائيّا بل إنّما تجد نفسها منساقة انسياقا غير مرغم لكنّه انسياق يقع خارج نطاقها، أي لا يعود الأمر فيه إلى الإرادة بل إلى الانفعال وحده. يرى هيدغر أنّ حصول هذه اللحظة التي تكون فيها الإرادة خارج ذاتها، هو أمر راجع إلى الانفعال.

---

1 Heidegger, *Nietzsche I*, p. 46: «Il nomme la volonté- donc la Volonté de puissance- un «affect»; il dit même: «Ma théorie serait: _ que la Volonté de puissance est la forme primitive de l'affect, que tous les autres affects ne sont que ses élaborations». (*La Volonté de puissance*, n° 688).

2 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 46.

3 المصدر نفسه، ص. 47.

4 المصدر نفسه، ص. 47.

5 Heidegger, *Nietzsche I*, p. 49: «Parce que Nietzsche dit: vouloir c'est vouloir par delà-soi-même, ce regard sur le fait d'être par delà-soi-même dans l'affect lui permet de dire: la Volonté de puissance est la *forme* originelle de l'affect».

ذلك أنّ "الغضب"(Der Zorn) بوصفه نمطا من أنماط الانفعال، يتجاوزنا لأنّه يعبر مسلكا يقع خارج نطاقنا أي خارج منطقة نفوذ الإرادة[1].

يلاحظ هيدغر أنّ نيتشه في مثل هذا السياق يعرّف الإرادة في علاقتها بالانفعال بالاستناد إلى صياغة مغايرة، إذ لم يعد يقول "إنّ الإرادة هي الصورة الأصليّة للانفعال" بل أصبح يقول"إنّ الماهيّة الصوريّة التي للانفعال هي إرادة"[2]. إنّ هذه اللحظة التي تصبح فيها الإرادة تابعة للانفعال هي التي نكون فيها تحت وطأة غضب أرهقنا واجتاح هدوءنا[3]. لكن علينا التمعّن أوّلا في ماهيّة الانفعال قبل المرور إلى ذكر صوره وأنواعه. فما الذي يقصد بالانفعال؟ يرى هيدغر أنّ نيتشه لا يقدّم إجابة واضحة وصريحة عن هذا السؤال. فأن يكون الانفعال صورة متبلورة عن إرادة الاقتدار، فذلك لا يجعلنا قادرين على استبيان ماهيّة بيّنة بذاتها عن الانفعال[4]. إنّ ذلك راجع إلى كون "الانفعال" يعرّف هنا بالنسبة إلى إرادة الاقتدار، فهو لا يعرّف بذاته بل بما يمكن أن يرتبط به ويشير إليه. بيد أنّ الانفعال في حدّ ذاته هو "هيّج أعمى"[5]. يذكر هيدغر أنّ الغضب (Der Zorn, colère la) والفرح (la joie ,Freude) هما نمطين من أنماط الانفعال[6]. إنّنا قد نسميّ الغضب إحساسا في حين أنّه انفعال. يفهم هيدغر أنّ الغضب هو انفعال لأنّه يأتينا على حين غفلة فلا نستطيع أن نقرّره بدءا أو

---

1 المصدر نفسه، ص. 49.

2 Heidegger, *Nietzsche I,* p. 49: «Nietzsche renverse ici l'état de choses: l'essence formelle de l'affect est volonté».

3 المصدر نفسه، ص. 49:

«Toutefois, pour désigner l'essence de la volonté, Nietzsche veut visiblement embrasser l'autre moment de l'affect, ce par quoi *l'affect nous assaille et nous envahit*. Ceci, et précisément ceci, appartient également à la volonté, dans un sens, il est vrai, sans cesse variable, voilà qui n'est possible que parce que relativement à l'essence de l'homme la volonté même est l'«attaque» pure et simple qui à elle seule fait en sorte que, d'une manière ou d'une autre, nous puissions être par-delà nous-mêmes et le sommes en effet constamment». (التشديد من عندنا)

4 المصدر نفسه، ص. 41.

5 المصدر نفسه، ص. 51.

6 المصدر نفسه، ص. 48.

نردّه أصلا لأنّه يباغتنا بظهوره ويجتاحنا. فالغضب كالفتنة لأنّه يجذبنا نحـــوه ويحملنـــا بعيدا عن ذواتنا، وعندما ننقاد وراء فتنته نفقد رياستنا لذواتنا لأنّ الغضـــب اجتـــاح نفوسنا وتمكّن منها[1]. كذلك، إذا غمرنا الفرح حملنا خارج أنفسنا وأفقـــدنا وعينـــا بكوننا أسيادا على ذواتنا، فاتبعناه وسلكنا الدرب التي يريد[2]. لذلك يقول هيـــدغر إنّ الإنسان "لا يكون سيّد نفسه في الانفعال"[3]. في هذا السياق يبحث عمّـــا يمكـــن أن تختصّ به إرادة الاقتدار من جهة كونها انفعالا أي ما تتميّز به من جهة كونها "غضبا" أو "فرحا"، إنّه يبحث عن ماهيّة الإرادة داخل الانفعال. إنّ الانفعال يبدو في مثل هذا المقام لحظة من لحظـــات الـــتمعّن في ماهيّـــة الإرادة ويســـميّها هيـــدغر "اللحظـــة الماهيّة"(Wesenmoment)[4]. أن يفرح المرء هو أن يشعر أنّه أقوى وأقدر من ذي قبل وأنّه يستطيع السموّ بنفسه ما بعد نفسه[5]. لذلك نلاحظ دون عناء أنّ لحظـــة الفـــرح هي بمثابة نقطة تفصل بين حالتين مختلفتين يعيشهما المرء هما: ما قبل الفرح وما بعده. أي أنّ الفرح يضعنا دوما في ضروب من المقارنة التي لا تقام ما بين المرء وغيره بل بين المرء ونفسه، فإن فرح المرء تزايدت قدرته وسمت نفسه إلى ما تصبو إليه[6].

إنّ تعيين إرادة الاقتدار من جهة ماهي انفعال هو إدراك لما يمكن أن تخـــتصّ به من جهة ماهي كذلك أي سعي إلى الإمساك بماهيّة الإرادة في أفق مخصوص هو "الانفعال". غير أنّ ذلك لا ينفي إدراك ما تختصّ به الإرادة مـــن جهـــة كونهـــا "وجدا"(passion) أي لا يمكن أن نضع الأمرين في المقام نفسه فالانفعال والوجد لا ينظر إليهما بوصفهما مترادفين أو منتمين إلى نفس المقام[7]. فماهو الفرق بـــين "الانفعال" و"الوجد"؟ هل هو فرق في الطبيعة أو فرق في الدرجة؟ وكيف تتحدّد الإرادة من جهة كونها وجدا؟

---

1 المصدر نفسه، ص. 48.
2 المصدر نفسه، ص. 48.
3 المصدر نفسه، ص. 48-49.
4 الموضع نفسه. المصدر نفسه، -
5 المصدر نفسه، ص. 55.
6 المصدر نفسه، ص. 55-56. انظر كذلك الفقرة 917 من **إرادة الاقتدار** لنيتشه.
7 المصدر نفسه، ص. 49-50.

3-الإرادة من جهة كونها وجدا (Leidenschaft):

يلاحظ هيدغر أنّ نيتشه يرادف أحيانا بين "الانفعال" و"الوجد"[1]. غير أنّه يتبيّن في مواضع أخرى أنّ ما يميّز الوجد عن الانفعال هو كون الوجد" متبصّرا" أو "بعيد النظر" في حين يكون الانفعال "هيّجا أعمى"[2]. أن يكون الوجد متبصّرا هو أن يكون ضربا من التعلّق بالموجود والانشداد إليه[3]. يفهم هيدغر أنّ "الحبّ"و"الكره" ضربان من الوجد وإن كنّا نعتقد أنّهما إحساسان[4]. كما يلاحظ هيدغر أنّ نيتشه يحدّ الوجد والانفعال بنفس الحدّ. لكن نظرا لاختلاف الحبّ والكره عن الغضب والفرح، يختلف كذلك الوجد عن الانفعال. يكمن الفرق في كون الغضب والفرح يظهران غفلة وسرعان ما يمضيان، في حين أنّ الكره والحبّ يشغلان حيّزا هامّا من ماهيّتنا ولا يظهران فجأة بل هما يستندان في ظهورهما إلى دوافع ومبرّرات. كما أنّ الحبّ والكره ينموان ويدومان فلا يتلاشيان سريعا، بل إنّ الكره في حدّ ذاته لا ينقشع تماما بعد ظهوره لأنّه يظلّ ينمو ويتطوّر. قد نتحدّث في زوال الحبّ عن نموّ للكره وفي تلاشي الكره عن نموّ للحبّ. يعني ذلك أنّ تبادل الأدوار جائز بين هذين الوجدين، وبالتالي يكون الوجد دائما في حضوره سواء أخذ شكل الحبّ أو الكره[5]. غير أنّ الكره والمحبّة وإن كانا لا يأتيان على حين غفلة فإنّهما لا ينشآن عن سابق قرار، إذ لا يمكن أن نقرّر متى سنكره أو نحبّ كما لا يمكن أن نحدّد مسبقا متى سنفرح أو نغضب. فالكره والحبّ كما الفرح والغضب هم من الأمور العرضيّة. لكن ألا يبدو أنّ الإفراط في الغضب قد يؤدّي إلى الكره[6]؟ إنّ ذلك هو ما يبدو لنا فقط، ففي الواقع يكون الكره عميقا في

---

1 المصدر نفسه، ص. 50.

2 المصدر نفسه، ص. 51.

3 Heidegger, *Nietzsche I*, p. 45: «La passion: la façon clairvoyante de rassembler et de s'agripper dans l'étant. (Der hellsichtig sammelnde Ausgriff in Seiende)».

4 المصدر نفسه، ص. 48.

5 المصدر نفسه، ص. 50.

6 المصدر نفسه، ص. 50.

منشئه ويدوم في الزمان وذلك راجع إلى أنّه ليس أعمى (blind) كما الحال بالنسبة إلى الغضب، بل هو متبصّر. إنّ الحبّ هو الآخر لا يكون إلاّ متبصّرا، وفي المقابل يفهم هيدغر أنّ حالات التتيّم هي حالات من العمى. لذلك يعيّن الحبّ وجدا في حين يعيّن التتيّم (Verliebtheit) انفعالا[1].

إنّ تعيّن الإرادة من جهة ماهي وجد من شأنه أن يوضّح ما يقصده نيتشه بإرادة الاقتدار بماهي "كلمته الأساسيّة"، أي أنّ الغاية من البحث في أمور الوجد هو تقصّي ماهيّة إرادة الاقتدار فيما تختصّ به من جهة ماهي وجد وسعي إلى فهم نمط العلاقة التي تشدّ الوجد إلى الوجود. إذ تبيّن أنّ الوجد لمّا كان متبصّرا، كان مبصرا بالموجود ومنشدّا إليه إمّا على جهة الكره أو على جهة الحبّ، وفي ذلك ما يؤكّد دوام هذين الوجدين في الزمان وعمقهما في الوجود لأنّهما لا يوجدان غفلة أو فجأة ولا يدومان إلاّ برهة سرعان ما تزول. لكأنّ "الوجد" يدلّ على استقرار حقيقيّ في الوجود، لأنّه يعيدنا إلى الماهيّة ويجعلنا أكثر تحرّرا ويأخذنا متلهّفا إلى الموجود[2]. إذ لا يقصد هيدغر بالوجد ضربا من "اللّهفة" (Begehren, convoitise) كما لا يمكن أن يوحي بالهذيان أو النشوة[3]. يعتبر نيتشه هذا الضرب من الشهوة شكلا من أشكال "انخفاض الإرادة"(volonté la de dépression)، والحال أنّ ذلك يتعارض مع ماهيّة الإرادة التي لا تكون إرادة بأتمّ معنى الكلمة إلاّ إذا كانت ريدة تتجاوز دوما ماهو عليه لبلوغ ريدة أقدر وأكبر[4]. إنّ الإرادة وهي تكبر تتوافق في مسارها مع الوجد الذي يكبر أيضا، فالإرادة الأكبر تطلب وجدا أكبر. غير أنّ الإرادة والوجد لا يعبران مسارهما سريعا بل يتمهّلان تمهّل المتأكّد من نفسه[5].

1 المصدر نفسه، ص. 50.

2 Heidegger, *Nietzsche I,* p. 51: «Bien mieux: une haine ou un amour ne sont pas seulement de plus longue durée, mais seuls *ils apportent une durée et une constance véritable dans notre existence*». (Nous soulignons).

3 المصدر نفسه، ص. 51.

4 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

5 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

يحدّد هيدغر الإرادة من جهة كونها "وجدا" ويجعلها متميّزة عن "اللّهفة"، بل إنّه ينتقد الفلسفات السابقة على نيتشه والتي تخلط بين الإرادة واللّهفـــة. فكيـــف تتحدّد الإرادة لهفة؟ وما المقصود باللّهفة (convoitise)؟

يعود هيدغر إلى أرسطو حيث يعيّن أنّ "اللّهفة" (όρεξις) هي مـــا بـــه يتحدّد الذهن وما به يتمثّل، وهو كذلك ما به يتحدّد الفعـــل". أي أنّ أرســـطو يربط اللّهفة بالذهن ويجعلها أمرا من أمور التمثّل، فالذهن إنّمـــا يتمثّـــل مـــاهو مرغوب فيه أي ما يكون موضوعا للاشتهاء. نتبيّن إذن أنّ "اللّهفة" هي التي توقظ الفعل التمثّلي لدى الذهن. يرى هيدغر أنّ هذا التصوّر الأرسطي للهفة في علاقته بالذهن هو في واقع الأمر تصوّر للإرادة، أي أنّه ينظر للإرادة بوصفها "لهفـــة"[1]، وهو التصوّر الذي أصبح يحدّد الفكر الغربيّ برمّته. إذ يلحـــظ هيـــدغر أنّ الإرادة كانت تعرّف في العصر الوسيط بكونها "ميل فطـــريّ- عقلـــيّ"(*intellectualis*) ويقابلها في اليونانيّة (ὄρεξις διανοητική)، وفي الألمانيّة (Begehren)، وفي الفرنسيّة (convoitise)، وهي العبارة التي تشير إلى الارتباط الحاصل بين الرغبة في امتلاك الشيء وتمثّله تمثّلا ذهنيّا[2].

1 Heidegger, *Nietzsche I,* p. 58: «Qu'enseigne Aristote au sujet de la volonté? Le chapitre X du livre III traite (...), de la convoitise. Là, nous lisons (433 a, 15 sq.): (...) La convoitise également, et chaque convoitise, a son à -cause- de quoi; notamment ce dont elle est la convoitise (ce à quoi elle tend) qui constitue cela même à partir de quoi l'entendement *réfléchissant, en tant que tel, se détermine;* ce dernier est cela même à partir de quoi se détermine l'agir. C'est pourquoi ces deux-là, la convoitise et l'entendement réfléchissant, se montrent à juste titre, en tant que ceux qui meuvent (les mobiles); car le convoitable dans la convoitise meut, et l'entendement, l'acte de représenter, ne meut que parce qu'il se représente le convoitable dans la convoitise».

2 تعرّف العبارة الفرنسيّة (convoitise) ضمن معجم (*Le Petit Robert*) كالتالي:
«La convoitise, de convoiter. Désir immodéré de posséder (appétance, ardeur, avidité, envie). Convoitise des richesses (cupidité). Convoitise de la chair (concupiscence), regarder avec convoitise (dévorer les yeux). Eveiller, exciter, attiser les convoitises».

يجعل ليبنتز الفعل (l'agir) مرتبطا بالنــــزوع أو الميل الفطريّ (*appetitus*) وبالإدراك في الآن نفسه، أي أنّ الفعل الذي ننـــزع إليه هو فعل ندركه أيضا فلا ننـــزع إليه دون أن ندرك ولا ندركه دون أن ننـــزع إلى شيء ما[1]. أمّـــا عنـــد كانط، فإنّ الإرادة هي ملكة "اللّهفة" التي تشتغل وفق المفاهيم بحيث يكون الأمر المراد (le voulu) هو نفسه الأمر المتمثّل (représenté le) الذي يحدّده الفعـــل[2]. أمّا هيغل فإنّه يعيّن "الرّيدة"(le vouloir) متماهيا مع "المعرفـــة" (le savoir)، أي أنّ الفعل المراد لا يكون ممكنا إلاّ ضمن الوعي به ففي الوعي ندرك ونتمثّل الفعل قبل الشروع فيه، بل إنّ الفعل لا يكون البتّة من هذا المنظور الهيغلـــي إلاّ داخـــل الوعي[3].

يلاحظ هيدغر أنّ شيلينغ يوغل في ربط الإرادة بفعل التمثّل إلى الحدّ الـــذي يعتبر فيه "أنّ من يريد داخل الإرادة في حدّ ذاتها هو الذهن نفسه"[4]. أمّا أرســـطو فيرى في الإرادة توافقا بين اللّهفة والتمثّل، أي أنّ الذهن يتمثّل ما يتلهّف عليه وما

تجدر الإشارة إلى أنّ هذه المعاني المذكورة في هذا المعجم تؤكّد على أنّ هذه العبارة تفيد الرغبة الجامحة في امتلاك الشيء إلى الحدّ الذي قد يجعل هذه الرغبة جليّة في عيني مـــن ينظر إلى الشيء المراد تحصيله أو امتلاكه. إنّ الأمر لا يقتصر هنا على مجرّد "الاشتهاء" أو الرّغبة"، بل يتعدّى ذلك ليكون "متمثّلا" في الذهن، "مرغوبا" لدى الحوّاس وجليّا في البصر. لم نعرّب هذه العبارة بـــ "الطمع" أو بـــ "الجشع" لأنّ هاتين الترجمتين تحيلان فقط على الجانب السلبيّ في (convoitise). فعدنا لـــ "**لسان العرب**" لابن منظور بحثا عن العبارة التي يمكن أن تؤديّ هذا المعنى، فتبينّ لنا أنّ "اللّهفة" هي العبارة التي يمكن أن تكون مقابلا عربيّا للعبـــارة الألمانيّـــة (Begehren) وكـــذلك للعبـــارة الفرنســـيّة (convoitise). ومعلوم أنّ هيدغر يرجع هـــاتين العبـــارتين إلى الأصـــل الاغريقـــيّ (όρεξις). يقول ابن منظور في هذا السّياق: "اللّهف، الأسى على شـــيء يفوتـــك بعدما تشرف عليه، واللّهفة هي التلهّف والتحسّر على الشيء، المرغوب امتلاكه دون أن يتمّ امتلاكه فعلا".

1 المصدر نفسه، ص. 58.

2 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

3 المصدر نفسه، ص. 59. تنقسم القراءات المثاليّة للإرادة في تقدير هيدغر إلى شـــعبتين: شعبة أولى يمثّلها هيغل عندما جعل "الأنا أفكّر" دالّة على "الأنا أتمثّل"، وشعبة ثانية يمثّلها نيتشه من جهة فهمه للأنا أفكّر على أنّها "الأنا أريد" النيتشويّة.

4 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

يرغب فيه. لذلك يتساءل هيدغر: هل يعني ذلك أنّ الإرادة هي فعل تمثّلي يتحدّد مسبقا بالأفكار؟ فإن كان الأمر كذلك، فإنّ الإرادة تعدو في ماهيّتها "مذهبا مثاليّا"(idéaliste doctrine)[1].

علينا أن نفهم أوّلا ما يعنيه هيدغر بالتأويل المثاليّ للإرادة: إذ يقصد به كلّ تصوّر يعطي الأهميّة الأولى لفعل التمثّل، للفكر، للفعل المعرفيّ أو للمفهوم[2]، ويلاحظ أنّ جلّ المفكّرين العظام لم يولوا اهتماما أوّليّا للتمثّل في تصوّرهم للإرادة وإن كان هيدغر نفسه يعتبر أنّ قراءتهم للإرادة لا تخرج عن كونها قراءة مثاليّة[3]. لذلك يعيّن قراءة كلّ من أرسطو، ليبنتز وكانط للإرادة بكونها تأويلات مثاليّة، فهل إنّه يعتبر قراءة نيتشه في حدّ ذاتها قراءة مثاليّة[4]؟ كيف يبرهن هيدغر على ذلك؟

يعود هيدغر إلى القسم السابع من **ما أبعد من الخير والشرّ** (*Jenseits von Gut und Böse*) حيث يقول نيتشه: "(...) فكلّ فعل للإرادة، هو فكر يتحكّم، وينبغي أن نحترز أبدا من إمكانيّة فصل هذا الفكر عن "الرّيدة" كما لو أنّه لا يزال ظلاّ للإرادة (...)"[5]. لذلك يتساءل هيدغر: لماذا يرفض نيتشه أن تؤوّل إرادة الاقتدار تأويلا مثاليّا والحال أنّه مازال قد تكلّم للتوّ عن ارتباط كلّ فعل للإرادة بالفكر وأنّ فعل الإرادة هو فكر يتحكّم؟ فإلى أيّ مثاليّة يمكن أن ينتمي نيتشه إذا

1 المصدر نفسه، ص. 57.
2 المصدر نفسه، ص. 58.
3 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
4 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
5 Nietzsche, *Par delà le bien et le mal,* VII, 29, in Heidegger, *Nietzsche I,* pp. 58- 54: «On peut facilement produire la preuve de cette affirmation; il suffit de lire la suite du passage où Nietzsche dit que la volonté consisterait en une pluralité de sentiment: "Or, de même que sentir et notamment maintes façons de sentir sont à reconnaître pour des ingrédients de la volonté, ainsi, en second lieu, la pensée: *en tout acte de volonté, il est une pensée qui commande;_ et que l'on se garde bien de croire que l'on puisse jamais séparer cette pensée du «vouloir», comme s'il subsistait encore l'ombre d'une volonté* après pareille séparation!"». (التشديد من عندنا)

كان من الممكن أن يكون تصوّره للإرادة تصوّرا مثاليّا؟ هل يمكن أن يكون منتميا للمثاليّة الألمانيّة التي استعادت تصوّرات كلّ من أرسطو وكانط للإرادة[1]؟ إلى أيّ حدّ يمكن أن تكون لنيتشه مثاليّة هيغل أو شيلينغ أو فيشته؟

يشدّد شيلينغ نفسه على قول نيتشه "إنّ الإرادة فكر يتحكّم" أو بعبارة أخرى "إنّ الإرادة هي تحكّم"، ففي التحكّم ما يدلّ على الفكر والتمثّل. غير أنّ نيتشه يؤكّد على أنّ التحكّم هو "انفعال محدّد"، إذ يقول نيتشه: "أن نريد هو أن نتحكّم، لكنّ التحكّم هو **انفعال** محدّد"[2]. يفهم هيدغر أنّ تعيين نيتشه للإرادة بكونها تحكّما هو القول الوحيد الذي سمح بإمكانيّة التأكيد على أهمّيّة الفعل المعرفي والفعل التمثّلي أي على اشتغال للذهن وتقديره[3]. بيد أنّ نيتشه يجعل هذا الإمكان معلّقا عندما يستدرك قائلا بأنّ "التحكّم هو انفعال". فهل تختصّ الإرادة بالتأويل المثاليّ أم بالتأويل غير المثاليّ؟ هل إنّ تصوّر نيتشه للإرادة هو تصوّر بيولوجيّ أم انفعاليّ؟ هل هو تصوّر عقلانيّ أم غير عقلانيّ[4]؟ يطرح هيدغر هذه الأسئلة وقد لا يجيب عنها أو يجيب على بعضها ويترك البعض الآخر.

يعترض هيدغر على قيام القراءات البيولوجيّة لإرادة الاقتدار، ويبرهن على أنّ تعلّق الإرادة بالحياة راجع إلى كونها إرادة "تنفعل" و"تحسّ" و"تتوجّد". كما أنّه لا يوافق على فهم إرادة الاقتدار فهما "مثاليّا"، لذلك فهو يحلّل ما يمكن أن يعنيه

---

1 Heidegger, *Nietzsche I,* p. 54: «Au regard de ses énoncés de Nietzsche, on ne voit plus à quoi tendrait le rejet d'une interprétation idéaliste de sa doctrine. Mais peut-être prétendrait-on que sa conception de la volonté, si elle est idéaliste, ne serait pas celle de l'idéalisme allemand? Or l'idéalisme allemand à son tour a repris les concepts kantiens et aristotéliciens de la volonté. Pour Hegel, le savoir et le vouloir sont identiques. Ce qui veut dire: un savoir véritable est déjà un agir, et il n'y a d'agir que dans le savoir. Schelling va jusqu'à dire: ce qu'il y a de proprement voulant dans la volonté c'est l'entendement».

2 المصدر نفسه، ص. 59:
«Vouloir c'est commander; mais commander est un *affect* déterminé(...) (الترجمة من عندنا)

3 المصدر نفسه، ص. 59-60.

4 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

مفهوم "المثاليّ" لإقامة الاعتراض على القائلين بالتأويل المثاليّ وهو ما نلاحظه منذ بدايات الفقرة التي تتعرّض لهذا الشأن النظري[1]. فهيدغر لا يرى قرابة تذكر بين مفهوم الإرادة ومفهوم "المثاليّ"، لذلك يضع هذا المفهوم دائما بين مضفرين. فالإرادة قد تشتبه باللّهفة أو الشهوة لكن لا يمكن أن تكون مختصّة بما يختصّ به مفهوم "المثاليّ". ليس للإرادة تمثّل "المثاليّ" أو عماء اللّهفة بل هي وجد متبصّر. غير أنّ هيدغر يلاحظ أنّنا قد نخلط بين "الوجد" و"الإحساس" فنتصوّر الوجد مجرّد إحساس بسيط، لذلك يرى أنّه يتوجّب علينا النظر في مفهوم "الإحساس" والتمييز بينه وبين "الوجد" و"الانفعال"[2]. فكيف تكون الإرادة إحساسا؟

4-الإرادة من جهة كونها إحساسا (Gefühl).

يفهم هيدغر أنّ الرّيدة يتضمّن "أحاسيس متعدّدة"، بناء على قول نيتشه في **ما أبعد من الخير والشرّ** (القسم السابع، الفقرة 28): "تتضمّن كلّ ريدة أحاسيس متعدّدة، لاسيّما الإحساس بالحال التي *نغادر*[3] والإحساس بالحال التي *إليها نقصد*[4] (...)"[5]. بل إنّها تكون أيضا الإحساس بهذا التباعد وبهذا القرب، إنّها تكون كذلك ذلك الحسّ العضليّ الذي يلازمنا ولو لم نحرّك ساكنا، إنّ هذا الحسّ

1 Heidegger, *Nietzsche I,* p. 56: «Qu'est-ce que l'on entend par idéalisme pour estimer que le concept nietzschéen de volonté n'aurait rien à voir avec le concept «idéaliste»? «Idéalisme» peut généralement se dire de cette manière de considérer qui vise aux idées. «Idées» sous ce rapport signifie autant que représentation. Représenter: se faire une vue au sens large: (...). Dans quelle mesure une élucidation de l'essence de la volonté peut-elle reconnaître en elle un mouvement de l'acte de représenter?

2 المصدر نفسه، ص. 52.

3 En allemand: «Das Gefühl des Zustandes von dem weg».

4 En allemand: «Das Gefühl des Zustandes zu dem hin».

5 Nietzsche, *Œuvres Philosophiques Complètes, VII, Par -delà le bien et le mal*, § 19, pp. 35-36, Cité par Heidegger, *Nietzsche I,* p. 55: «Dans chaque vouloir il y a d'abord une pluralité de sentiments, notamment le sentiment de l'état duquel *s'éloigner* et le sentiment de l'état *vers* lequel *aller(...)*»

العضليّ ينشأ كلّما "أردنا"[1]. أي أنّ فعل الإرادة ينجرّ عنه حركة باطنيّة لخلايا أعضاءنا تجعلنا نحسّ بتحرّكنا من حال البعد إلى حال القرب ونحسّ كذلك بلحظة التحوّل نفسها كما لو أنّنا نتحرّك حركة فعليّة في المكان وفي الزمان والحال أنّ هذه الحركة هي حركة في ذواتنا نحن. لذلك لا تكون إرادة الاقتدار إحساسا فحسب بل هي على حدّ تعبير نيتشه "تراكم من الأحاسيس"[2]. إنّ هذه الأحاسيس هي التي تكوّن الإرادة. فالإرادة هي في الأصل وبالماهيّة "حركة انفعالية توجّديّة" وليست أمرا تفكّريّا محضا[3].

يصرّح نيتشه بأنّ "الرّيدة" بالإضافة إلى كونه إحساسا يفرض نفسه هو أمر مرغوب فيه أيضا، فهل يعني ذلك أنّه إحساس بالمتعة؟ المتعة هي مجرّد عارض من عوارض الاقتدار المكتسب، فهو الشعور الذي يصاحبنا ونحن نريد ونبلغ اقتدارا أكبر. فالمتعة لا تجتاحنا كما يجتاحنا الانفعال أو الوجد أو الإحساس لأنّها تصاحبنا دون أن تلازمنا، فلو كانت الإرادة مجرّد متعة لصارت أمرا عابرا[4]. إنّ هيدغر لا يوافق على فهم إرادة الاقتدار وفق هذا التصوّر، إذ من التناقض أن تكون إرادة الاقتدار من جهة أولى الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود، وأن تتحدّد من جهة ثانية كشعور ملازم للرغبة[5]. يعني ذلك أنّ هذين الوجهين لا يتوافقان مع الماهيّة

---

1 المصدر نفسه، ص. 55.

2 Nietzsche, *Œuvres Philosophiques Complètes, VII*, *Par-delà le bien et le mal*, § 19, pp. 35-36: «(...) Il faut donc tenir un sentiment ou un agrégat de sentiment pour une composante de la volonté (...)»

3 المصدر نفسه، ص. 35-36.

4 هيدغر، **نيتشه 1**، **ص**. 52.

5 المصدر نفسه، ص. 53:

«S'il est vrai, d'une part, que la Volonté de puissance constitue le caractère fondamental de tout étant, et que, d'autre part, Nietzsche désormais détermine la volonté en tant qu'un sentiment concomitant du plaisir, alors ces deux conceptions de la volonté ne sont pas aisément conciliables. Car on ne va tout de même pas attribuer à Nietzsche l'opinion selon laquelle l'Être consisterait, en tant que sentiment de plaisir, à accompagner un autre sentiment,- donc derechef de *l'étant* dont il faudrait encore déterminer l'être!...Il ne reste d'autre issue que d'admettre que cette détermination

الأصليّة التي للإرادة، كما أنّ الوجود لا يمكن اختزاله إلى مجرّد إحساس بالمتعة. لذلك يمرّ هيدغر إلى تعريف الإحساس تعريفا يميّزه عن المتعة وعن كلّ ما يمكن أن يلتبس به من المفاهيم المجاورة، فيقول: "إنّ الإحساس هو نمط تواجدنا في علاقتنا بالموجود وفي علاقتنا بأنفسنا في الآن نفسه، هو نمط يحدّد حالة مزاجنا في علاقته بالموجود الذي ليس نحن وبالموجود الذي نحن إيّاه"[1]. إذ ننفتح في لحظة الإحساس على الوجود وننفتح على أنفسنا وذلك راجع إلى أنّ الإحساس منفتح بطبعه على الوجود، بل إنّ الدازين (Dasein) نفسه يطلّ علينا من داخل هذا الإحساس نفسه[2]. فمن خصوصيّات الإحساس أن يكون منفتحا. كما تتميّز الإرادة هي الأخرى بالانفتاح على الوجود وتحافظ على الحال التي يظلّ فيها الوجود منفتحا وعلى ما يحويه من موجودات. لذلك يمكن للإرادة أن تكون إحساسا على نحو من الأنحاء، أي أنّها تسمح لنفسها بأن تختصّ بما يختصّ به الإحساس[3]. إذّاك تكون الإرادة "إحساسا ملّحا ومرغوبا فيه" في آن لأنّنا ضمن الإرادة نكتشف ما تختصّ به ماهيّتنا. فعندما "نريد"، يتجاوز "المريد" -الذي هو نحن- نفسه في كلّ الأحوال ليكون "ما بعد نفسه"، وفي هذا التجاوز يحسّ "المريد" بنفسه ويعي بها من جهة كونها "وجودا سيّدا على شيء ما" أي مالكة لزمام الأمور في انفتاحها على الوجود. يتبيّن المريد ما له من اقتدار كامن فيه، محسّا به ومستمتعا به استمتاعا على جهة الوعي به لا على جهة الانتشاء والتلذّذ. لذلك يلاحظ هيدغر أنّ نيتشه يتكلّم عن" حال الوعي بالفرق" (Diferenz-Bewusstheit) التي تميّز

étrange de la volonté, en tant que sentiment concomitant du plaisir, ne saurait ici être *la* délimitation de l'essence de la volonté ni une délimitation parmi d'autres,_ que bien plutôt elle indique quelque chose qui appartient spécifiquement à la pleine essence de la volonté.»

1 المصدر نفسه، ص ص. 53-54:

«Un sentiment, c'est la manière dont nous nous retrouvons dans notre rapport à l'étant, et du même coup dans notre rapport à nous-mêmes; la manière dont notre état d'humeur s'établit eu égard à l'étant que nous ne sommes pas, et à l'étant que nous sommes nous-mêmes».

2 المصدر نفسه، ص. 54.

3 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

الإرادة من جهة ماهي إحساس، فالوعي بالفرق راجع إلى تزايد الإحساس بالاقتدار الذي للإرادة[1]. فهل يعني ذلك أنّ هيدغر يتصوّر الإحساس من جهة كونه "وعيا" أو "معرفة"؟

لا يمكن ردّ الإحساس إلى الوعي من جهة ماهو كذلك، بل ليس هذا الوعي وعيا نظريّا لأنّه وعي مصاحب للإحساس أو منبجس لحظة انفتاح الإرادة على الوجود. فهذا الوعي الذي قد يظهر لا ينتج عن التأمّل النظريّ، بل هو منغرس فيما تشهده الإرادة من انفعالات لحظة الانفتاح نفسها. ألا يبدو أنّ "الوعي" و"المعرفة" و"الإدراك" هي أنماط أخرى من الأحاسيس المتعدّدة التي تزخر بها الإرادة؟

يصرّ هيدغر على إخراج الإرادة من الأفهام والتصوّرات المثاليّة التي قد تحشرها في بوتقة ماهو مثاليّ أو نظريّ والحال أنّها تنبجس من الحياة وتتكوّن ممّا هو "توجّدي- انفعاليّ". ذلك يعني أنّ هيدغر واقع بين تأويلين يريد إزاحتهما جانبا حتّى يتمكّن من تصحيح ما أخطأ فيه غيره: فمن جهة أولى، يريد فهم إرادة الاقتدار ضمن الحقل التوجّدي والانفعاليّ الخاصّ بها لتجاوز التأويلات المثاليّة التي تتصوّر أنّ الإرادة هي فعل من أفعال التمثّل. أمّا من جهة ثانية، فإنّ هذا الإقرار بضرورة تصوّر الإرادة تصوّرا يتلاءم مع الحياة الانفعالية والتوجّدية، قد يوقع هيدغر في خصومة مع البيولوجيين الذين يستغلّون هذه الميزة لتمرير مواقفهم البيولوجيّة. أي أنّ البيولوجيين يحاولون تطويع مفهوم الإرادة استجابة لأطماع إيديولوجية تحاول مسخ صورة الفيلسوف نيتشه. لذلك

---

1 Heidegger, *Nietzsche I,* p. 55: «Dans le vouloir nous allons au-devant de nous-mêmes, en tant que ce que nous sommes spécifiquement. Ce n'est que dans la volonté même que nous nous saisissons dans notre essence la plus particulière. Le voulant, en tant que tel, est le voulant par-delà-soi-même; dans le vouloir nous nous savons en tant que par-delà-nous-même; un être maître de…acquis d'une manière quelconque devient sensible; un plaisir nous donne conscience de la puissance acquise et qui va s'intensifiant. C'est pourquoi Nietzsche parle d'un état d'une différence, d'une *Differenz-Bewusstheit.*»

نلحظ دائما أنّ هيدغر واقع بين هذين الأمرين، كما لو أنّــه يحـــارب خصـــمين لدودين[1].

1 المصدر نفسه، ص. 56:
«Si l'on ne voit pas tout ceci de l'intérieur, mais du dehors avec les critères del'habituelle théorie de la connaissance, _ qu'elle soit idéaliste ou réaliste_ alors on en arrive à déclarer que le concept nietzschéen de volonté en serait un émotionnel, conçu à partir de la vie affective [Gefühlsleben], et par conséquent un concept biologique. Tout cela est juste, si ce n'est que pareille explication range Nietzsche dans cette sphère de représentation dont il voudrait sortir. Ceci vaut également pour cette délimitation qui oppose au concept «idéaliste» le concept de volonté nietzschéen prétendument «émotionnel».

الفصل الرابع

إرادة الاقتدار
من جهة كونها فنّا

1-تمهيد:

ما معنى أن تكون إرادة الاقتدار فنّا؟ بمعنى أيّ علاقة يمكن أن تشدّ إرادة الاقتدار إلى الفنّ؟

يمكن أن نعثر على الإجابة بالعودة إلى درس هيدغر "إرادة الاقتدار من جهة كونها فنّا" الذي يعود إلى سنتي 1936 و1937. ينبغي إذن أن نتبيّن ماهيّة الفنّ عند نيتشه حتّى نتمكّن من استبيان نمط العلاقة التي تشدّه إلى إرادة الاقتدار.

إذا كنّا قد تبيّنا أنّ إرادة الاقتدار تحدّد وجود الأشياء من جهة ماهي كذلك، فإنّ ذلك يعني أنّها تحدّد حقيقة الموجود من جهة ماهو إرادة الاقتدار نفسها. غير أنّ هيدغر يتفطّن إلى أنّ نيتشه يفرد في مثل هذا السياق مقاما فريدا للفنّ، ذلك أنّه في تأويله لكلّ **حدث** (Ereignis, événement) من جهة كونه إرادة اقتدار، يولي مكانة متميّزة للفنّ[1]. مفاد ذلك أنّ سؤاله عن ماهيّة الحقيقة متعلّق بماهيّة الفنّ، لذلك قال نيتشه: "لنا الفنّ حتّى لا تقتلنا الحقيقة". كيف يكون الفنّ ملاذا للاحتماء من قسوة الحقيقة؟

تتقابل شفافيّة الفنّ مع صلابة الحقيقة، أي أنّ طراوة الفنّ وشفافيّته تتلاءمان مع إرادة الاقتدار التي قد تعدو في وجه من وجوهها أن تكون "وجدا" أو "انفعالا" أو "إحساسا". يلّح نيتشه على أنّ إرادة الاقتدار ليست متعلّقة بالجانب النظريّ أو

---

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 68.

الفلسفيّ، بل هي متعلّقة تعلّقا مباشرا بالحياة، لذلك فهي لا تتعلّق بالأمور النظريّة بل بأمور توجّديّة تكون على غاية من الشفافيّة. ويفهم هيدغر أنّ "ظاهرة الفنّان" هي الظاهرة الأكثر شفافيّة ووضوحا، وأنّه انطلاقا من هذه الظاهرة ينكشف لنا الوجود ويتجلّى على نحو مباشر ومشعّ[1]. يركّز نيتشه على "ظاهرة الفنّان" أكثر من تركيزه على الفنّ في حدّ ذاته لأنّه تبيّن مدى الشفافيّة التي تتميّز بها هذه الظاهرة[2]، وهو ما يتجلّى ضمن الشذرة **797** من **إرادة الاقتدار**، حيث يقول نيتشه: "إنّ «ظاهرة الفنّان» هي الظاهرة الأكثر شفافيّة".[3] فما معنى أن يكون الفنّ ظاهرة شفّافة؟ وما الذي تختصّ به إرادة الاقتدار من جهة كونها فنّا؟ ألا يبدو أنّ "ظاهرة الفنّ" تتعلّق تعلّقا مباشرا بالقيم، أي أنّها تتعهّد بعمليّة إنشاء القيم؟ فماهو المعنى الذي يخصّ به نيتشه الفنّ حتّى يتلاءم مع عمليّة إنشاء القيم؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، علينا أن نتتبّع القضايا الخمس التي صاغها هيدغر حول علاقة الفنّ بإرادة الاقتدار، كما ينبغي أن نبحث في الأساس التي تقوم عليه هذه القضايا حتّى نتمكّن من تبيّن مقوّمات الفعل الفنّي وتحديد ما تختصّ به إرادة الاقتدار من جهة كونها فنّا.

2- في ماهيّة الفنّ: القضايا الخمس حول الفنّ:

يفهم هيدغر أنّ الفنّ متعلّق بالحياة تعلّقا مباشرا، فأن تكون فنّانا معناه في نظر نيتشه أن يكون لك نمط حياة ما، أن تكون لك القدرة على العطاء. إنّ العطاء الفنيّ هو أن توجد أمرا لم يكن بعد، أي أن نساهم في إضفاء صفة الوجود على شيء لا يزال خارج حوزته. مفاد ذلك أنّ الإنتاج أو العطاء الفنّي يجعلنا منشدّين إلى صيرورة الوجود المتدفّق فنتمكّن من إدراك وحدس ماهيّته الحقّ نظرا لأنّنا نعايش لحظة مرور الشيء المخلوق من طور العدم إلى طور الوجود. إنّ فعل

---

1 المصدر نفسه، ص. 69.

2 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

3 المصدر نفسه، الموضع نفسه:

«Le phénomène de l’artiste est encore le plus transparent»

العطاء الفنيّ يتعلّق بالوجود وبالحياة، أي يتعلّق بإرادة الاقتدار[1]. فضمن العمل الفنيّ نتحسّس ماهيّة الإرادة متدفّقة ومنسجمة انسجاما كليّا مع نمط الحياة الذي يحياه الفنّان. إذّاك يتبيّن الفنّان فعلا كيف تكون إرادة الاقتدار الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود، فينكشف ما كان مخفيّا وينوجد ما كان معدوم. إنّ الحياة هي الشكل المعروف للوجود، وماهيّة الوجود هي إرادة الاقتدار نفسها. بمعنى أنّه ضمن "وجود الفنّان" نلتقي بإرادة الاقتدار في نمط من الأنماط الأكثر شفافيّة والأكثر تجلّيا وإشعاعا.[2] وهو ما ينتج عنه قيام **القضيّة الأولى حول الفنّ:**

أ) «الفنّ هو البنية الأكثر شفافيّة وهو البنية المعروفة أكثر لإرادة الاقتدار[3].»

يفهم هيدغر أنّ الفنّ هو البنية (Gestalt) الأسمى لإرادة الاقتدار، أي هو الذي يجعلها أمرا متجلّيا. غير أنّ هيدغر لا يجد هذا القول كافيا لتفسير ما يمكن

---

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه:
«C'est à partir de cet étant, notamment à partir de l'artiste, que L'Etre nous luit de la façon la plus immédiate et la plus claire. Pour quelle raison? Nietzsche ne le dit pas expressément: néanmoins nous la trouvons aisément. Être artiste constitue un *pouvoir_produire*. Or produire signifie: situer quelque chose, qui n'est pas encore, dans L'Être. Dans la production, nous assistons pour ainsi dire au devenir de l'étant et pouvons y percevoir son essence inaltérée. Parce qu'il s'agit d'élucider la Volonté de puissance en tant que le caractère fondamental de l'étant, il faut que pareille tâche soit amorcée là où ce qui est en question se montre le plus clairement; car tout éclaircissement doit passer du clair dans l'obscur, et jamais inversement. Être artiste est un mode de vie.»

2 المصدر نفسه، الموضع نفسه:
«La vie: la forme pour nous la plus connue de L'Être. L'essence la plus intérieure de L'Être est Volonté de puissance. Dans l'être-artiste nous rencontrons le mode le plus transparent et le plus connu de la Volonté de puissance. Et puisqu'il s'agit d'élucider l'être de l'étant, la réflexion sur l'art a une priorité décisive dans cette élucidation. Seulement Nietzsche ne parle ici que du phénomène de l'«artiste», non pas de l'art.»

3 المصدر نفسه، ص. 70:
«L'art est la structure la plus transparente et la plus connue de la Volonté de puissance.»

أن يقصده نيتشه بجعله من الفنّ بنية لإرادة الاقتدار. إذ أنّه يريد أن يفهم على وجه التحديد ما معنى أن يكون الفنّ بنية شفّافة لإرادة الاقتدار. قد لا يبدو هذا التعريف متوافقا في نظر هيدغر مع ماهيّة الفنّ في حدّ ذاته من جهة أنّ الفنّ ضرب من ضروب وجود الموجود[1]. بيد أنّ هيدغر يفهم هذا الأمر كالتالي: إذا كانت إرادة الاقتدار مبدأ لتأسيس القيم المستقبليّة، فإنّها ستجد بنيتها الأسمى ضمن الفنّ، أي أنّ الفنّ سيكون مرجعا جديدا تستلهم منه الإرادة القيم الجديدة. فالفنّ هو البنية الأكثر شفافيّة لإرادة الاقتدار لأنّه القوّة الخلاّقة التي تكوّن الخاصيّة الأساسيّة للموجود. فالفنّ هو الذي ينشّط عمليّة خلق القيم لأنّه يحفّز إرادة الاقتدار على الإبداع، لذلك يتجلّى حينها كبنية في غاية من الشفافيّة والتجلّي لدى إرادة الاقتدار. إنّ إرادة الاقتدار تعتمد على الفنّ وتجعله بنية لها لأنّ الفنّ هو الحركة المضادّة للقيم السائدة، هو المضّاد للدين، للأخلاق وللفلسفة التي كرّسها أفلاطون. ذلك ما يؤكّد عليه نيتشه ضمن الشذرة 794 من **إرادة الاقتدار**: "إنّ ديانتنا، أخلاقنا وفلسفتنا هي صور عن انحطاط الإنسانيّة- الحركة المضّادة: الفنّ"[2]. يثبت الفنّ ما ينفيه العالم الذي يدّعي أنّه عالم الحقيقة، إذ أنّ عنصر الفنّ هو الظاهر المحسوس[3]. كما يفهم هيدغر أنّ الفنّ إذا كان بنية لإرادة الاقتدار فإنّه يكون أيضا بنية للوجود في معنى مطلق[4]. غير أنّه يتساءل عن الأساس الذي يمكن أن ترتكز عليه هذه القضيّة الأولى حول الفنّ. أي أنّه يبحث عن الأساس الذي يمكن أن

---

1 المصدر نفسه، ص. 70:
«Si nous disons que l'art serait une structure de la Volonté de puissance, nous n'apportons rien qui fasse progresser la question. Car nous voulons justement comprendre ce qu'entend cette définition de la volonté. En outre il est douteux que l'essence de l'art soit de la sorte déterminée en tant qu'art, quand l'art le serait plutôt en tant qu'un mode de l'être de l'étant.

2 المصدر نفسه، ص. 72:
«Notre religion, notre morale, notre philosophie ne sont quedes formes de décadence de l'humanité- *le contre mouvement: l'art.*»

3 المصدر نفسه، ص ص. 72-73.

4 المصدر نفسه، ص. 78.

يجعل القضيّة الأولى حول الفنّ قائمة بذاتها[1]. فإذا أفصحت القضيّة الأولى عن كون الفنّ البنية المعروفة أكثر لإرادة الاقتدار، وأنّه البنية الأكثر شفافيّة، فإنّ هيدغر يؤكّد أنّه لا نستطيع أن نؤسّس هذه القضيّة ونعتبرها الأولى إلاّ إذا تبيّنا البنى الأخرى التي تتعلّق بها إرادة الاقتدار. يكون الفنّ البنية المألوفة بالنسبة إلينا لأنّه متصوّر إستيتيقيّا من جهة كونه **حالة** (état) يمكن أن نكون عليها. يعني ذلك أنّ الفنّ لا يعدو أن يكون بنية معروفة من جهة كونه بنية لإرادة الاقتدار، بل من جهة كونه **حالة إستيتيقيّة** (Der ästhetische Zustand) أيضا، أي من جهة كونه أمرا واقعيّا[2]. ما الذي يعنيه نيتشه بالحالة الإستيتيقيّة؟

يحدّ نيتشه مفهوم **الحالة الإستيتيقيّة** بكونها فعل الخلق وفعل التلقّي الفنّيين اللذين نقوم بهما نحن أنفسنا، فنحن من يبدع الأثر الفنّي ونحن من يتلقّاه، لذلك لا نحضر من جهة المتقبّل أو المتفرّج على عمل لم يقم به ولكن نحن ننظر إلى العمل الذي صنعته أيدينا. يعني ذلك أنّنا ننتمي إلى الحالة الإستيتيقيّة الخاصّة بهذا العمل الفنّي من جهة الإبداع زمن جهة التلقّي على حدّ السواء[3]. لذلك، فإنّها تكون على قدر كبير من الجلاء والوضوح والصفاء (lucide)، بحيث تسمح لنا أن نرى من خلالها الوجود بجلاء تعيّن الفنّ البنية الأكثر شفافيّة لإرادة الاقتدار. إنّ علاقتنا بالموجود تصبح على غاية من الوضوح والتجلّي. غير أنّ استبيان وجود الموجود

---

1 المصدر نفسه، ص. 129.

2 المصدر نفسه:

En effet, l'art nous est connu comme la structure la plus familière, parce qu'il est ici considéré esthétiquement comme état, et que nous sommes nous-mêmes. (...) Or, l'art n'appartient pas seulement, d'une manière universelle, en tant que produit humain, à ce qui nous est connu; l'art *est* ce qu'il y a de plus connu. La raison de ceci réside dans la conception que Nietzsche se fait du genre de donnée de cet état même, vu esthétiquement, dans lequel l'art est réel.»

3 المصدر نفسه، ص. 129-130:

«L'état esthétique est un faire et un recevoir que nous-mêmes accomplissons. Nous n'assistons pas simplement, en tant qu'observateurs, à cet événement, nous nous maintenons nous-mêmes dans cet état».

متعلّق باستبيان "ظاهرة الفنّان"، لذلك يلاحظ هيدغر أنّ نيتشه يركّز على "الفنّان" أكثر من تركيزه على الفنّ في حدّ ذاته. إذّاك تنتج **القضيّة الثانية حول الفنّ:**

ب) «ينبغي أن يفهم الفنّ انطلاقا من منظوريّة الفنّان[1]».

يعني ذلك أنّ الفنّ ينبغي أن يفهم انطلاقا من المبدع له مباشرة لا من زاوية نظر المتفرّج عنه أو المستقبل لهذا الإنتاج الفنّي[2]. تمثّل هذه القضيّة مبدأ ترتكز عليه نظريّة الفنّ عند نيتشه، إذ يرى أنّ علم الجمال ظلّ ذو بعد واحد أي ينظر إليه دائما من جهة المستقبل له لا من جهة المبدع. مفاد ذلك أنّنا كنّا ننظر إلى التجارب الفنيّة بعين الهوّاة لا بعين الفنّان نفسه، لذلك يعتبر نيتشه أنّ علم الجمال كان علما مؤنّثا أي لا ينظر إليه من جهة أبيه المنسل بل من جهة من يستقبله فحسب (**إرادة الاقتدار**، فقرة 811)[3]. يفهم هيدغر أنّ الفنّ ينبغي أن يفهم انطلاقا من زاوية نظر الفنّان لأنّه الظاهرة الأكثر شفافيّة (**إرادة الاقتدار**، فقرة 797)، أي أنّ الفنّان هو الذي يحدّد بنية وجود الموجود في كلّيته وبنية إرادة الاقتدار من جهة كونها فنّا، أي من جهة كونها بنية للموجود نفسه، ذلك هو **الفيلسوف–الفنّان**. يعتبر هيدغر هذا المفهوم أساسيّا في تعيّن الفنّ كبنية شفّافة لإرادة الاقتدار، إذ نقرأ في الشذرة 795 من **إرادة الاقتدار** أنّ: "الفيلسوف–الفنّان هو مفهوم أسمى في الفنّ"[4]. فالفنّان هو الذي يستطيع أن يستوضح ماهيّة الفنّ لأنّه يعيشه كواقعة وجوديّة، أي أنّه يوجد الشيء الذي لم يكن بعد ويعايش طور انتقاله إلى الوجود، فالعمل الفنيّ ينوجد انطلاقا من الفنّان نفسه. يشتغل الفنّان

---

1 المصدر نفسه، ص. 77:

«L'art doit être compris du point de vue de l'artiste»

2 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

3 المصدر نفسه، الموضع نفسه:

«L'art doit être compris à partir des créateurs (qui le produisent) et non pas à partir de la réceptivité de l'amateur, voilà un principe de la doctrine de l'art, chez Nietzsche. Il exprime cela sans équivoque (n° 811): «Notre esthétique jusqu'alors en était une *féminine* en ce sens que seules les natures réceptives à l'art ont formulé leurs expériences: «Qu'est-ce qui est beau?» Dans toute la philosophie jusqu'à nos jours, l'artiste fait défaut…».

4 المصدر نفسه، ص. 73.

على مادّة حسيّة معطاة، أي على ظاهرة تدرك للعيان. يعني ذلك أنّ الفنّان يتوجّه إلى الظاهرة التي هي الموجود نفسه توجّها على سبيل الاعتزام المقرّر (décision)، فيحدّد لها البنية والماهيّة المناسبتين. لذلك يفهم هيدغر **أنّ الفنّ عند نيتشه هو إرادة المظهر من جهة كونها المحسوس نفسه.** لكن ما الذي يعنيه نيتشه بإرادة المظهر؟

يدرك هيدغر أنّ إرادة المظهر هي إرادة للمحسوس، للمتغيّر، للصيرورة وللوهم، أي إيذان بقلب القيم وتأسيس لقيم بديلة على مبدئيّة إرادة الاقتدار نفسها. إنّ إرادة المظهر الفنيّة هي الإرادة التي تتعلّق بالموجود من جهة وجوده الحسيّ والمتغيّر لا من جهة الوجود الذي يدّعى أنّه حقيقيّ وثابت. ففي التغيّر والصّيرورة ما يدلّ على الحياة وما يشير إلى تدفّقها الدائم. إنّ **إرادة المظهر** (volonté de l'apparence) هي إرادة للمحسوس (volonté du sensible)[1]، لذلك يرى نيتشه أنّها أكثر عمقا وتعلّقا بالميتافيزيقا من إرادة الحقيقة، وهي الأكثر امتلاءا لأنّها إرادة للفنّ وللحياة[2].

يفهم هيدغر أنّ هذه القضيّة الثانية حول الفنّ تنتج عن الأطروحة الأساسيّة لنيتشه المتمثّلة في أنّ الفنّ هو البنية الأكثر شفافيّة لإرادة الاقتدار. غير أنّ هيدغر يرى أنّ حصر فهم الفنّ من جهة مبدعه أمرا غريب يدافع عنه نيتشه والحال أنّه على قدر من البداهة بحيث لا يكون في حاجة إلى تأكيد ضرورة قيامه. معنى ذلك أنّ تصوّر الفنّ من جهة فعل المبدع هو أمر ضروريّ بالطبع، وأنّ التشديد عليه هو مبالغة غريبة لا يدرك هيدغر موجبها[3]. فما الذي يعنيه هيدغر بذلك؟ إنّ ما يقصده هيدغر هاهنا هو أنّ القضيّة الأولى حول الفنّ تحتوي ما تفصح عنه القضيّة الثانية، أي إذا كان الفنّ هو بنية لإرادة الاقتدار، فإنّ هذه الإرادة هي إثبات للذات أو إبداع متواصل لأنّها أي أنّها تتضمّن في ذاتها العنصر الفنيّ المبدع. تتمثّل عمليّة

---

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

2 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

3 المصدر نفسه ص. 130:

«La *seconde* proposition énonce: il faut comprendre l'art du point de vue de l'artiste. Que Nietzsche conçoive à partir du comportement créateur de l'artiste, est apparu avec évidence, non pas pourquoi ceci est nécessaire. La raison de l'exigence exprimée dans cette proposition est si bizarre qu'elle ne semble pas sérieuse».

الإبداع في النشاط الفنيّ الذي يقوم به الفنّان. فإذا حلّلنا ما يمكن أن يعنيه هذا النشاط الإبداعيّ، استطعنا أن نمسك بالإبداع في معناه المطلق، أي تمكّنا من فهم ما يمكن أن تعنيه إرادة الاقتدار من جهة كونها فنّا. معنى ذلك أنّ نيتشه يرجع فهم الفنّ إلى الفنّان، في حين أنّه يقصد أن يرجعه إلى الفنّ من جهة كونه نشاط إبداعيّ يقوم به الفنّان. عندما يتحدّث نيتشه عن الفنّان إنّما يقصد في الواقع "الفنّان وهو في طور الخلق الفنّي"، فماهو أساسيّ إذن هو حضور "العنصر الفنيّ". لذلك يجعل هيدغر القضيّة الثانية حول الفنّ متضمّنة بالطبع ضمن القضيّة الأولى، كما أنّه يذكّر أنّ نيتشه يعيّن الماهيّة التاريخيّة للفنّ فيما يلي: "إنّ الثقافة لا تنبع مطلقا بشكل آخر غير الدّلالة المركزيّة لفنّ ما أو لأثر ما (188 ,X)"[1]. إنّ هذه القضيّة الثانية حول الفنّ تجد أساسها إذن ضمن القضيّة الأولى التي تمثّل أطروحة نيتشه الأساسيّة حول الفنّ.

يدرك هيدغر أنّ إيمان نيتشه بالفنّ وبالفنّان كان ظاهرا منذ كتاباته الأولى، إذ نقرأ في تصديره **لولادة التراجيديا** (*Die Geburt der Tragödie*) أنّه يعتبر الفنّ إنجيلا للفنّان، فهو "المهمّة الخاصّة بالحياة، وهو كذلك نشاطها الميتافيزيقيّ المتميّز"[2]. وهكذا تنبثق **القضيّة الثالثة حول الفنّ**:

1 المصدر نفسه، ص. 130:
«(…) l'art est posé comme structure de la Volonté de puissance. Or, celle-ci en tant qu'affirmation de soi, est une création constante; il s'ensuit que l'on questionne l'art pour savoir si c'est le superflu ou le besoin qui constitue en lui l'élément créateur. Mais l'intérieur de l'art, c'est l'activité productrice de l'artiste qui constitue réellement la création. Donc c'est en amorçant la question à partir de l'activité de l'artiste que l'on accède le plus sûrement à la création au sens absolu et partant, à la Volonté de puissance. (…) Par conséquent, c'est l'élément créateur, c'est l'artiste que la question doit considérer. Dés le début, Nietzsche avait déjà prononcé l'essence historiale de l'art dans le mot suivant: "La culture n'émane jamais autrement que de la signification centralisatrice d'un art ou d'une œuvre" (X, 188)»

2 المصدر نفسه، ص. 7:
«C'est ainsi que nous comprenons qu'à l'époque où il travaille à la *Volonté de puissance* il revienne à sa position première exprimée dans *La* Naissance de la tragédie (n° 853, 4 ème section). On lit au dernier paragraphe: "Dans la préface (à la Naissance de la tragédie) qui invitait Richard Wagner

ج) «إنّ الفنّ في مفهوم الفنّان هو الحدث الأساسيّ للموجود؛ والموجود هو شيء ما يخلق من تلقاء نفسه، شيء ما منتج، أو مخلوق.[1]»

تختصّ إرادة الاقتدار بما يختصّ به الفنّ لأنّ كلاهما متعلّق بالحياة أي بالمحسوس، ذلك أنّ المحسوس هو عنصر أساسيّ مكوّن للفنّ. فالعالم ما-فوق حسيّ هو مصدر للخطأ، فما يراه أفلاطون عالما للحقيقة، إنّما هو عالم قدّ من الخطأ نفسه[2]. أمّا عالم الحسّ فهو عالم للحياة والفنّ، هو عالم إرادة الاقتدار. يكون الفنّ مثيرا للحياة لأنّه مثبت لها، إنّه يثبت ما تنفيه الأخلاق والدين المسيحيّ، أي ما حدّدته فلسفة أفلاطون. فالفنّ من جهة كونه إرادة اقتدار هو القوّة الأسمى التي تتناقض مع إرادة نفي الحياة بدعوى البحث عن الحقيقة في العالم الذي يدّعى أنّه معقول، إذ الفنّ هو عنصر مضّاد للعدميّة (antinihiliste)، أي مضّاد للمسيحيّة ومضّاد للبوذيّة[3]. فماهو الأساس الذي ترتكز عليه هذه القضيّة إذن؟ أي إلى أيّ حدّ تكون هذه القضيّة بيّنة بذاتها؟

يذكر هيدغر أنّ هذه القضيّة لا تبدو جليّة بالنظر إلى ما تقدّم، بل تبدو الأقلّ وضوحا في نظره. لذلك لا يبدو أنّ أساسها سهل الإدراك ضمن ميتافيزيقا نيتشه. فإذا كان الفنّ هو "الحدث الأساسيّ للموجود، والموجود هو شيء يخلق من تلقاء نفسه"، فإنّ ذلك ينجرّ عنه ضرورة إدراك الكيفيّة التي تجعل وجود الموجود ضمن الفنّ، أي كيف يبلغ أقصى درجات وجوده ضمن العمل الفنّيّ[4]؟

يتعلّق إدراك هذا الأمر في نظر هيدغر بأمرين أساسيين:

---

comme à un dialogue, apparaît cette profession de foi, cet évangile de l'artiste: l'art en tant que la propre tâche de la vie, en tant que son activité métaphysique».

1 المصدر نفسه، ص. 71:
«L'art, selon le concept de l'artiste, est l'événement fondamental de l'étant; l'étant est, pour autant qu'il est, quelque chose se créant soi-même, quelque chose de produit, de crée.»

2 المصدر نفسه، ص. 72.

3 المصدر نفسه، ص. 73.

4 المصدر نفسه، ص. 130.

أوّلا، ينبغي أن نتبيّن ما المقصود بوجود موجود ما في الوجود؟ ما الذي يعنيه الموجود في الحقيقة[1]؟

ثانيا، إلى أيّ درجة يستطيع الفنّ أن يكون داخل موجود بعينه أكثر من كونه داخل غيره[2]؟ يلاحظ هيدغر أنّ الإجابة عن السؤال الثاني ثاوية ضمن القضيّة الخامسة حول الفنّ: "الفنّ له قيمة أكثر من الحقيقة". معنى ذلك أنّ الفنّ من جهة كونه المحسوس نفسه فإنّه موجود أكثر من غير-المحسوس[3]. لذلك يكون الفنّ "حدثا أساسيّا في الوجود" لأنّه إثبات للوجود في كلّيته ونقض للعدميّة التي تنفي الحياة التي هاهنا وتتحدّث عن حياة أخرى خارج المحسوس. إذّاك يفصح نيتشه عن **القضيّة الرابعة حول الفنّ**:

د) «إنّ الفنّ يمثّل الحركة المناقضة للعدميّة بامتياز. فهو فعل الخلق وواضع للبنية، ذلك هو العنصر الفنيّ.»[4]

مفاد ذلك أنّ العنصر الفنّي مساوق للحياة وللوجود، بل إنّه مساوق للفكر أيضا حتّى أنّ الفلسفة نفسها تصبح محدّدة بهذا العنصر الفنّي، لأنّه يكوّن النشاط الميتافيزيقيّ المحض. فما معنى أن يكون الفنّ الحركة المناقضة للعدميّة؟ ما العدميّة التي يناقضها الفنّ؟ إنّ المقصود بالعدميّة هنا الفلسفة الأفلاطونيّة التي أقرّت أنّ الفكر هو دربة على الموت، أي تمرّد على الجسد وقمع لأهوائه. يسمّي نيتشه فلسفة أفلاطون فلسفة عدميّة لأنّها أولت الاهتمام الكليّ بالعالم المعقول وأدانت عالم الحسّ، لذلك كان أفلاطون

---

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه:
«En quoi consiste le fait d'être [un] étant dans L'étant? Qu'est-ce que l'étant en vérité?»

2 المصدر نفسه، ص. 131:
«Jusqu'à quel degré l'art, à l'intérieur de l'étant, peut-il être en étant plus que le reste de l'étant?»

3 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

4 المصدر نفسه، ص. 73:
«L'art constitue par excellence le mouvement contraire au nihilisme. L'acte de créer et structurer, voilà l'élément artistique»

يمجّد الحقيقة ويدعو إلى ضرورة طلبها وكان في مقابل ذلك يشرّع لطرد الفنّانين من "جمهوريّته" (الكتاب الثالث من محاورة **الجمهوريّة**). يجد قلب القيم عند نيتشه مبدأه الأوّلي ضمن إرادة الاقتدار، أي أنّه يقتضي منّا أن نريد الحياة مادامت إرادة الاقتدار تختصّ بما يختصّ به الإحساس، الوجد والانفعال. كما تتقوّم إرادة الاقتدار بما يتقوّم به الفنّ أي الإحساس، لذلك يكون الفنّ البنية الأكثر شفافيّة لإرادة الاقتدار لأنّه "أقوى مثير للحياة". وهكذا تنبثق **القضيّة الخامسة حول الفنّ:**

هـ) «الفنّ له قيمة أكثر من "الحقيقة"»[1].

تمثّل هذه القضيّة الشذرة 853 من الجزء الرابع من آثار نيتشه المنشورة بعد وفاته والمنتمية إلى السنتين 1887و1888[2]، وتعني أنّ المحسوس أرفع من المعقول وأقرب إلى الحقيقة. يتحدّث نيتشه هاهنا عن **الفيلسوف-الفنّان**[3]، وهو الذي يضع بني الوجود من جهة انكشافه الكليّ. لذلك ينوّه بقيمة الفنّ ويؤكّد أنّه يحمي حياتنا إذ يقول: "لنا الفنّ حتّى لا تقتلنا الحقيقة"[4].

يذكر هيدغر أنّ نيتشه يعتبر الحياة مستحيلة وفق الحقيقة، فهي علامة من علامات الانحطاط، لذلك كان مؤمنا بقيمة الفنّ منذ **ولادة التراجيديا** (*Die Geburt der Tragödie*)[5]. فنيتشه يعود في **إرادة الاقتدار** إلى موقفه الأوّليّ

---

1 المصدر نفسه، ص. 72[74]:
«Parce que ce monde est proprement le monde réel, le seul vrai, Nietzsche peut déclarer que «l'art a *plus de valeur* que la vérité» (n° 853, IV), (daß *die Kunst mehr wert ist, als die Wahrheit).*

2 المصدر نفسه، ص. 449-389، شذرة IV 853، (1888/1887): «daß die Kunst *mehr wert* ist, als die Wahrheit»

3 المصدر نفسه، ص. 73.

4 المصدر نفسه، ص. 73[74]:
«Nous avons l'art *pour ne pas périr de la vérité;* Wir haben die *Kunst,* damit wir *nicht an der warheit zu Grunde gehen* „

5 المصدر نفسه، ص. 74، يقول نيتشه:
«Nietzsche dit: "C'est le rapport de *l'art* à la *vérité* qui m'a rendu grave dès les débuts: et aujourd'hui encore j'éprouve une horreur sacrée devant ce désaccord. Mon premier livre lui est consacré: *La Naissance de la tragédie*

من الفنّ الذي عبّر عنه في بداياته الأولى (**ولادة التراجيديا**، القسم الرابع، فقرة 853)[1]. فما يعنيه نيتشه بهذه القضيّة هو كون الفنّ منشدّا إلى الوجود أكثر من اللامحسوس، فالفنّ يوجد أكثر من الحقيقة. يتأكّد إذن أنّ الفنّ، يوجد كموجود ينبغي له فعلا أن يوجد لأنّه الموجود الذي يتميّز بقدرة على الوجود، بحيث ينظر إليه على أنّه الحدث الأساسيّ داخل الموجود في كلّيته[2]. غير أنّ هيدغر يرى أنّ هذه القضيّة لا تبدو بيّنة بنفسها، أي أنّه لا يجد لها أساسا تتقوّم به. فما الذي يمكن أن يعنيه "الوجود" إذا كان المحسوس هو الآخر ينظر إليه على أنّه موجود، أي يشارك في الوجود؟ ما المحسوس؟ ما الحقيقة (Wahrheit)؟ كيف يكون المحسوس أرقى من الحقيقة؟

يحدّد نيتشه الخاصيّة الأساسيّة للموجود على أنّها إرادة الاقتدار. غير أنّ ماهيّة إرادة الاقتدار تبدو في مفهوم هيدغر ناجمة عن انتماء أصليّ إلى ثنائيّة الفنّ والحقيقة، أي أنّ ماهيّة إرادة الاقتدار تتحدّد من خلال االلاّتوافق الحاصل بين الجمال (Schönheit) والحقيقة (Wahrheit). يرى أفلاطون أنّ الجمال والحقيقة يتفقّان ويتّحدان في علاقتهما بالوجود، لأنّهما ضربان من ضروب انكشاف وجود الموجود. بيد أنّ ما يراه أفلاطون توافقا بين الحقيقة والجمال، يراه نيتشه تضاربا بل تناقضا[3]. فإذا تمكّنا من فهم ما يقصده نيتشه بهذا التضارب الحاصل بين ماهو جميل وماهو حقيقيّ، تبيّنا ماهيّة إرادة الاقتدار في حدّ ذاتها[4]. قد يكون معنى الحقيقيّ (le vrai) مرتبطا بما يعنيه الموجود الحقّ، أي بالموجود في ذاته ضمن المرجعيّة الأفلاطونيّة، من جهة أنّ الموجود في ذاته هو اللاّمحسوس. غير أنّ قيمة الشيء عند نيتشه لا تتأتّى إلاّ من جهة كونه معزّزا لواقعيّة الموجود القائم ضمن المحسوس[5].

---

professe la foi dans l'art, sur le fond d'une autre croyance: à savoir qu'*il n'est pas possible de vivre avec la vérité;* que la «volonté de vérité» est déjà un symptôme de dégénérescence…» (XIV, 368).

1 المصدر نفسه، ص. 71.
2 المصدر نفسه، ص. 131.
3 المصدر نفسه، ص. 181.
4 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
5 المصدر نفسه، ص. 131.

يعثر هيدغر على شذرات لنيتشه كتبها سنة 1888 ووضعت ضمن **إرادة الاقتدار** (شذرة 567 و568) تحت عنوان: **"كيف ينتهي العالم "الحق" إلى أن يصبح خرافة**. تاريخ خطإ" (*Comment le monde "vrai" finit par devenir fable.* Histoire d'une erreur). إنّ هذه الشذرات منشورة أيضا ضمن كتابه **أفول الأصنام** (*Le Crépuscule des idoles*, 1889)، وهي تروي تراجع دور اللاّمحسوس الذي تصوّره أفلاطون في مرتبة عليا والحال أنّه أصبح أمرا معدوما، إنّه خرافة لا واقعيّة لها[1].

لا يتبيّن هيدغر أساسا يمكن أن تقوم عليه هذه القضيّة الخامسة حول الفنّ، لذلك تظلّ المعطيات المتعلّقة بها في حاجة إلى مزيد من المعاينة[2]. بل إنّ سائر القضايا الخمس في حاجة إلى أساس، لذلك يرى هيدغر أنّ القضيّة الثالثة مشروطة بالقضيّة الخامسة، أي أنّها لا تتعيّن من جهة ماهي كذلك إلاّ إذا تحدّد الأساس الذي تتقوّم عليه القضيّة الخامسة[3]. لا يبحث نيتشه في ماهيّة الفنّ من جهة كونه ظاهرة ثقافيّة بل من جهة كونه يختصّ بالماهيّة التي تختصّ به إرادة الاقتدار نفسها. يعني ذلك أنّ الفنّ يتعلّق تعلّقا مباشرا بإرادة الاقتدار من جهة التحديد الماهويّ وكذلك من جهة تحديد البنية التي تقوم عليها[4]. فما يقصده نيتشه من هذه القضايا الخمس حول الفنّ هو البرهنة على أنّ الفنّ هو بنية لإرادة الاقتدار، أي أنّ كلّ القضايا تجد أساسها في القضيّة الأولى.

يدرك هيدغر أنّ هذا الأساس لا يمكن لنا أن نتبيّنه إلاّ إذا عدنا إلى تأمّل ماهيّة الفنّ في حدّ ذاته[5]. ينبغي أن نذكّر أنّ نيتشه يعتبر الفنّ أقوى مثير للحياة، أي أنّه ***بنية لإرادة الاقتدار***[6]. غير أنّ هيدغر لا يكتفي بهذا الحدّ، بل يحرص على ضرورة البحث عن ماهيّة الفنّ داخل "إستيتيقا" نيتشه. ينبغي أن نساءل الفنّ من

---

1 المصدر نفسه، ص. 183.
2 المصدر نفسه، . 131.
3 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
4 المصدر نفسه، ص. 76.
5 المصدر نفسه، ص. 128.
6 المصدر نفسه، ص. 75.

جهة كونه بنية لإرادة الاقتدار، أي بنية للوجود في معنى مطلق. إذ تتحدّد ماهيّته ضمن الإستيتيقا من جهة ماهي ضرب من التفكّر الأساسيّ في معنى الفنّ[1]. ففيم تتمثّل هذه الإستيتيقا؟

إنّ تساءل نيتشه عن ماهيّة الفنّ إستيتيقيّا واقع ضمن العودة إلى الجسد من جهة ماهو دالّ على الجانب الانفعاليّ في الإنسان. فالجسد هو بمثابة "الخيط الهادي" الذي ننطلق منه لمعاينة الإحساس بالفنّ[2]. كما أنّ الاعتقاد في الجسد (Leib) أهمّ من الاعتقاد في النفس (Seele) (**إرادة الاقتدار**، شذرة 491)[3]. لذلك يشير نيتشه إلى أنّ الفنّ هو موضوع من موضوعات الفيزيولوجيا. ما المقصود بذلك؟

يقصد نيتشه بالفيزيولوجيا التركيز على الجسد في النظر إلى إرادة الاقتدار من جهة ماهي فنّ. غير أنّ هيدغر يرى أنّ الحالة الجسديّة هي في حدّ ذاتها أمر سيكولوجي أي متعلّق بالنفس، فما معنى أن ترتبط فيزيولوجيا الفنّ بماهو نفسيّ[4]؟ ما معنى أن تتعلّق إرادة الإقتدار من جهة ماهي فنّ بالجانب الفيزيولوجيّ في الإنسان؟

نقرأ في كتاب باتريك فوتلينغ (*La pensée du sous- sol*) الصّادر سنة 1999، فقرة يعنونها "البسيكولوجيا من جهة ماهي نظريّة إرادة الاقتدار"، يبيّن فيها ارتباط إرادة الاقتدار بالجانب النفسيّ (البسيكولوجيا) وكذلك بالجانب الفيزيولوجيّ (الفيزيولوجيا). يوضّح باتريك فوتلينغ في هذا المقام أنّ هذين الجانبين هما سجلّين مجازيين تعود إليهما إرادة الاقتدار من جهة ماهي تأويل، بحيث يلعب الجسد دور الخيط الناظم لهذه التأويليّة في حدّ ذاتها. بيد أنّه يوضّح تميّز المفهوم النيتشوي للبسيكولوجيا عن نظيره لدي فرويد[5]. تبدو الفيزيولوجيا عند نيتشه غير

---

1 المصدر نفسه، ص. 78.

2 المصدر نفسه، ص -92-129.

3 المصدر نفسه، ص. 129.

4 المصدر نفسه، ص. 92.

5 باتريك فوتلينغ، *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999، ص. 58.

متعلّقة بالمجال الطبيّ كما هو شائع، بل تتعيّن في مقابل ذلك محاكمة للفيزيولوجيا المادّية[1].

يربط نيتشه التطوّر المطّرد للفنّ بقوّتين من قوى الطبيعة هما "الحلم" المتعلّقة بالإله "أبولون" و"النشوة" المتعلّقة بالإله "ديونيزوس"، فالوحدة الحاصلة بين هاتين القوّتين من شأنها أن تضمن ولادة الأثر الفنيّ الذي يمثّل النشاط الميتافيزيقيّ للحياة[2].

يفهم هيدغر أنّ ماهيّة الفنّ لا يمكن أن تتجلّى لنا إلاّ من جهة التفكّر فيه ضمن "الأسلوب الكبير"، ويتمثّل في الوحدة الحاصلة بين "النشوة"، "الجمال" (schönheit)، "فعل الخلق" (Schaffen)، "فعل التلقّي" و"الشكل" (Die Form)[3]. علينا إذن أن نتتبّع هذه العلامات الأساسيّة التي تقام عليها فيزيولوجيا الفنّ عند نيتشه لنتمكّن من استبيان الماهيّة الواقعيّة للفنّ، أي لنفهم كيفيّة تعيّنه كبنية أساسيّة لإرادة الاقتدار.

3-في فيزيولوجيا الفنّ:

يشير هيدغر إلى أنّه يتوجّب الشروع في معاينة فكرة "النشوة" (l'ivresse) من جهة ماهي تعبيريّة إستيتيقيّة أساسيّة، ثمّ ينبّه إلى أنّه سيهتمّ بفكرة "الجمال" من جهة ماهو الأمر المحدّد للهيئة (disposition) الاستيتيقيّة ومن جهة ماهي معياريّة، بعد ذلك يجدر الاعتناء بفعل الخلق الفنيّ نفسه ومن ثمّة يمرّ إلى الاهتمام بالهيئة الاستقباليّة للفنّ لينشغل في مرحلة أخيرة بالشكل من جهة ماهو العنصر المحدّد للأثر الفنيّ[4]. إنّ كلّ هذه العناصر تتحّد فيما بينها لتعبّر عن "الأسلوب الكبير" (le grand style) في الفنّ، أي أنّها تساعدنا على النظر إلى الفنّ من جوانبه

---

1 المصدر نفسه، ص. 63، هامش 70، يحيلنا فوتلينغ على **جينيالوجيا الأخلاق** لنيتشه (الفقرة 16 من القسم الثالث)، حيث يوضّح نيتشه تجاوزه للفيزيولوجا المادّية المعتمدة في المجال الطبّي أساسا.

2 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 99.

3 المصدر نفسه، ص. 128.

4 المصدر نفسه، ص. 128.

الأساسيّة لنعاين تحقّقه وتكوّنه. إنّ هيدغر يرى أنّه يتعيّن علينا تتبّع هذه العلامات لنفهم بأيّ معنى تكون "النشوة" أمرا ضروريّا ولا مفرّ منه (inéluctable)، وكيف يمكن للأثر الفنيّ أن يتكوّن ويتحقّق واقعيّا حتىّ يكون البنية الأكثر شـفافيّة لإرادة الاقتدار. لأيّ غاية يتحقّق الفنّ؟ هل يتمثّل الفنّ في الخلق الفنيّ للفنّان أم في التمتّع بالنظر (la jouissance) إلى الأثر الفنيّ؟ هل إنّه يتمثّل في واقعيّة الأثر أم في هـذه جميعا؟

إنّ هذه الأسئلة تزيد من تعميق حيرة هيدغر بخصوص أمر الفنّ، وهو الأمـر الذي يدفعه إلى الارتقاء بالسؤال عن الفنّ إلى حدّ التساؤل عن الكيفيّة التي يكون بها وعن المكان الذي فيه يكون، فهل إنّ الفنّ هو مجرّد لفظ تأليفيّ لا تعلّـق لـه بماهو واقعيّ؟ هل إنّه يوجد دون أن نتمكّن من تحديد الغاية التي لأجلها يكـون؟ يبدو أنّ الأمر يزداد غموضا فمنذ أن تبيّن هيدغر أنّ "النشوة" هي أمـر متعلّـق بتكوّن الفنّ تعلّقا ضروريّا، أصبح من الواجب أن يحدّد جنس هذه الضرورة وهل تكون شرطا أوّليّا لولادة الفنّ فعلا، ومن ثمّة عليه أن يعيّن المعنى الذي يمكـن أن تكون وفقه. فهل إنّ "النشوة" هي منبع لا ينضب[1]؟ فإن كانت كذلك، فكيـف تساهم في تحقّق الفنّ واقعيّا، أي كيف تجعل الفنّ بنية أساسيّة لإرادة الاقتدار؟

أ) في النشوة (Der Rausch):

يتساءل هيدغر عن الماهيّة الكونيّة للنشوة ضمن القسم المتعلّق بفيزيولوجيـا الفنّ من جهة البحث عن المعنى الذي يمكن أن تدلّ عليه، وهذا المعنى لا يشير إليه إشارة على جهة الذكر فحسب بل يؤكّد على كونه معنى لا مفرّ منه، أي لا يمكن تجاوزه أو إغفاله. لذلك يتساءل هيدغر: بأيّ معنى تكون النشوة الحالة الإستيتيقيّة الأساسيّة[2]؟ ألا يبدو أنّه من الأجدر بنا أوّلا أن نتبيّن ما الذي يقصـده هيـدغر بفيزيولوجيا الفنّ؟ لماذا يعمد هيدغر إلى تناول الفنّ من جهة ماهو البنية الأساسيّة لإرادة الاقتدار ضمن فيزيولوجيا الفنّ؟

---

1 المصدر نفسه، ص. 100.

2 المصدر نفسه، ص. 95.

يقصد نيتشه بردّ الفنّ إلى الفيزيولوجيا التشديد على دور الحالة الجسديّة في قيام العنصر الفنّي. غير أنّ ماهو "فيزيولوجيّ" متعلّق بما هو "بسيكولوجيّ"، أي أنّه متعلّق بأحوال النفس. كذلك، فإنّ ماهو" بسيكولوجيّ" يستدعي ضرورة الحالة الفيزيولوجيّة للجسد[1]. لكنّ حصر الفنّ ضمن ماهو جسديّ انفعاليّ قد لا يتوافق مع كونه المحدّد الفعليّ لبنية القيم. فكيف يكون الفنّ في مستوى أوّل متمثّلا في حركة مضّادة للعدميّة أي تأسيس القيم، وفي مستوى ثان موضوعا أساسيّا للفيزيولوجيا؟ مفاد ذلك أنّ الفنّ إذا حدّد على أنّه منتم للفيزيولوجيا فإنّه يصير بذلك الحركة القصوى للعدميّة (Nihilismus). فإذا كان ينبغي على الفنّ أن يمثّل الحركة المضّادة للعدميّة فذلك راجع إلى أنّه متصوّر من جهة كونه أساسا لقيم جديدة، أي أنّه مدعوّ إلى إيجاد وتأسيس المعيار الذي تتحدّد من خلاله نواميس الوجود التاريخي والروحيّ. غير أنّ ذلك لا يتوافق في نظر هيدغر مع ردّ الفنّ إلى الفيزيولوجيا. لذلك يتصوّر الموقف النيتشوي في مثل هذا المقام موقفا متناقضا بل عدميّا[2]. إذ عندما يكون الفنّ متصوّرا من جهة ماهو فيزيولوجيّ، فإنّ ماهيّة الفنّ وبعده الواقعيّ تنحلاّن إلى مجرّد حالات عصبيّة وذهنيّة. فكيف يعوّل على الفنّ في تأسيس القيم ووضع معاييرها إذا كان يختزلها إلى مجرّد حالات غير واعية؟

لقد كانت "النشوة" ضمن **ولادة التراجيديا** (*Die Geburt der Tragödie*) القوّة الفنيّة الديونيزوسيّة المتعلّقة بفنّ الموسيقى وتقابلها القوّة الفنيّة الأبولونيّة المتعلّقة بفنّ النحت. فماهو ديونيزوسي (le dionysiaque) وماهو أبولونيّ (l'apollinien) يمثّلان قوّتين طبيعيّتين يرجع إليهما التطوّر المتواصل للفنّ، إذ أنّه من شأن الإتّحاد الممكن بين القوّتين، بين **الحلم** (das Traum) و**النشوة** أن يخلق أثرا فنيّا متميّزا هو **التراجيديا الإغريقيّة**. بيد أنّ هيدغر يلحظ أنّه من الأجدر أن نميّز بين ما يقصده نيتشه بالنشوة ضمن **ولادة التراجيديا** حيث لا يزال تحت تأثير شوبنهاور (Schopenhauer) وبين ماهي عليه ضمن **إرادة الاقتدار**: إنّه يقترح اعتماد عبارة **الانسحار** (Verzauberung, Enchantement) أو عبارة **الانتشاء**

1 المصدر نفسه، ص. 89.
2 المصدر نفسه، ص ص. 89-90-92-93-95.

(Extase, Verzückung) للإشارة إلى مفهوم **النشوة** من جهة كونه يعني حالة فنيّة يصفها نيتشه بكونها ديونيزوسيّة ضمن فترة الشباب، وإن كان استعمال عبارة (Der Rausch) جليّا منذ آثاره الأولى[1]. لذلك فإنّ ماهيّة النشوة ضمن النصوص الأولى لنيتشه مختلفة عمّا هي عليه في نصوصه الأخيرة: لقد كان نيتشه يقصد بالنشوة الشرط الفيزيولوجيّ الأوّل المحدّد للعمل الفنيّ، فصار يعني به ذلك الحسّ (sensation) الذي يؤسّس ماهو فنيّ. أي أنّه يقصد به الطريقة التي نختبر بها أنفسنا ونحن بصدد معاينة الأشياء عامّة والموجود خاصّة. لذلك يعمد هيدغر إلى الإجابة عن السؤال الذي طرحه آنفا: "بأيّ معنى تكون النشوة الحالة الإستيتيقيّة الأساسيّة[2]؟" يعثر هيدغر على هذه الإجابة ضمن كتاب **أفول الأصنام** (فقرة 8، ص. 113.) حيث يكتب نيتشه: "إنّ ماهو أساسيّ ضمن النشوة هو الإحساس وبالقوّة المتزايدة وبالامتلاء"[3]. فما معنى أن تكون النشوة إحساسا؟

---

1 المصدر نفسه، ص. 98-99. لقد بيّنت الباحثة أنجال كريمر-ماريتي أنّ فهم بنية **إرادة الاقتدار** لنيتشه مرتبط بفهمنا لبنية **ولادة التراجيديا** أوّلا. تنفتح **ولادة التراجيديا** على الفنّ وتنغلق عليه **إرادة الاقتدار**، كما تشير الباحثة إلى أنّ القسمين الأخيرين من الكتاب الرابع لـ "**إرادة الاقتدار**" يبحثان في "ديونيزوس" و"العود الأبديّ"، وقد تتضمّن **ولادة التراجيديا** أجوبة عن الأسئلة التي تطرحها **إرادة الاقتدار**. انظر، *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche,* Paris, Lettres modernes, Angèle Kremer-Marietti, 1958، ص. 104. لا بدّ من توضيح أنّنا لا نقصد بالآثار الأولى لنيتشه **ولادة التراجيديا** فحسب، بل نقصد كذلك المحاضرة التي ألقاها نيتشه يوم 18 جانفي 1870 في مدينة بال (Bâle): "**الدّراما الموسيقيّة الإغريقيّة**" (*Le Drame musical grec*)، والمحاضرة التي ألقاها في غرّة فيفري من نفس السنة في بال (Bâle) أيضا: "**سقراط والتراجيديا**"(*Socrate et la tragédie*) والعديد من المحاضرات والنصوص الأخرى التي كتبها نيتشه فترة الشباب نذكرمنها مثلا: (*La vision dionysiaque du monde, L'essence de la musique, Nous autres philologues*).

2 المصدر نفسه، ص. 95. لا بدّ من الإشارة إلى أنّ "الفيلولوجيا"(La philologie) عند نيتشه و"الهرمينوطيقا" (L'herméneutique) عند هيدغر تشتركان في الأمر نفسه: فهما إعادة تمثّل للحضارة اليونانيّة إجمالا.

3 Heidegger, *Nietzsche I,* p. 95, «Nietzsche répond brièvement (dans *Le Crépuscule des idoles,* VIII, 123): «L'essentiel, dans l'ivresse, est la sensation de force intensifiée et de plénitude».

إذا كان نيتشه يتصوّر النشوة إحساسا، فإنّ هذا الإحساس لا ينضـــب ولا يتبدّد كما يتبدّد الدخان، فالإحساس الذي لا يدوم هو إحساس متعلّق بحـــالات غير فنيّة[1]. يفهم هيدغر أنّ النشوة لا تعني عند نيتشه ضربا من الارتخـــاء أو مـــن التهيّج المزبد، كما لا تعني الذهول أو الإدمان على الخمر، بل إنّ النشـــوة عنـــد نيتشه لها رنين مميّز ومعناها مضّاد للمعنى الذي وضعه فاغنار (Wagner)[2]. كمـــا يعرّف نيتشه النشوة في مستوى آخر بكونها حالة من حـــالات **الطبـــع** المحـــدّدة (Humeur, Stimmung) أي أنّها حالة توجديّة انفعاليّة[3]. بيد أنّ هيدغر يشير إلى أنّه لا ينبغي أن نفهم من ذلك أنّ النشوة بماهي حالة من حالات الطبع هي حالـــة معطاة ضمن الجسد أو ضمن النفس، بل ينبغي أن ننظر إليها على أنّها طريقة من طرق الهيئة الجاسدة (corporante) التي يحدّدها الطبـــع في علاقتـــه بـــالموجود في كلّيته[4]. إنّ الطبع هو حالة من بين الحالات الإستيتيقيّة الأساسيّة التي تجعل الوجود وجودا متزايدا في انفتاحه وفي انتشاره[5]. يحدث الإحساس بالنشوة ويصبح ممكنـــا من خلال **الرؤية** (la vision) الفنيّة، غير أنّ هذا الإحساس لا يحدث للمشاهد أو للمتقبّل للأثر الفنيّ فحسب، بل إنّه يحدث لدى الفنّان أيضا: فالفنّان يشعر بالنشوة أثناء خلقه للأثر الفنّي وعند اكتماله أيضا. فأيّ معنى لهذا التقاطع بين رؤية الفنّان الخالق ورؤية المتقبّل؟ ألا يبدو أنّ الفنّان نفسه يصير متقبّلا للأثر الذي خلقته يداه؟

يقف الفنّان المتقبّل على أثر فنيّ فيتذكّر النشوة التي كان يشعر بها عندما كان بصدد خلقه، ويلتقي بالنشوة عبر فعل التذكّر لكنّه تذكّر ممتلئ بـــالقوّة المتزايـــدة وببساطة تتيقّد امتلاء، إنّه يعيد لذلك الأثر فتوّته ويجعله مزهرا في ربيع دائم. تلك هي النشوة من جهة ماهي حالة إستيتيقيّة أساسيّة، هي نشوة خلاّقة تحرّكها رؤية فنيّة على غاية من البساطة والثراء والامتلاء[6]. يفهم هيدغر أنّ الحالة الإســـتيتيقيّة

---

1 المصدر نفسه، ص. 97.

2 المصدر نفسه، ص. 112-113. -

3 المصدر نفسه، ص. 106.

4 المصدر نفسه، ص. 106.

5 المصدر نفسه، ص. 106.

6 المصدر نفسه، 109-110.

للمتأمّل أو للمشاهد تتوافق مع حالة خلق الأثر الفنيّ في حدّ ذاتها. معنى ذلك أنّ التقبّل الفنيّ يتوافق مع الخلق الفنيّ من الجهة التي تبيّن لديها أنّ الأثر الذي يحدثه الأثر الفنيّ في المتقبّل إنّما هو نمط من الصّحو أو هو **تيقّظ** (réveil) لحالة الخلق داخل روح هذا المغرم. ألا يبدو أنّ الوجود المتقبّل للفنّ متمثّل في معاودة عيش تجربة الخلق (Schaffen)[1]؟

تتمثّل المتعة (Jouissance) التي يحدثها الأثر الفنيّ في كونها تصل المتقبّل للأثر بحالة الخلق الفنيّ التي عاشها الفنّان المبدع. لذلك فإنّ ماهيّة حالة الخلق لا تتحدّد من خلال ماهيّة الأثر الفنيّ الذي يخلقه الفنّان، بل انطلاقا من علاقة المتقبّل بالأثر نفسه، أي من خلال **السلوك الإستيطيقيّ** للمتقبّل إزاء الأثر الفنيّ. ألا يبدو أنّ التقبّل للأثر هو معاودة لخلقه[2]؟ ألا يبدو أنّ الانتشاء والاستمتاع بمشاهدة الأثر الفنّي إنّما هو راجع إلى جمال الشكل أو الهيئة التي يكون عليها هذا الأثر؟ يتجلّى الجمال في حالات النشوة، بل إنّه الذي يجعلنا نحسّ بهذه النشوة في حدّ ذاتها[3]. فكيف حدّد نيتشه ماهيّة الجمال إذا كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بماهيّة النشوة؟

ب) في الجمال (Die Schönheit):

يشير هيدغر إلى أنّ نيتشه لم يعرّف الجمال والجميل (Das Schöne) تعريفا متماسكا وبيّنا بذاته، أي أنّه لم يمدّنا إلاّ بتخمينات منعزلة ومتناثرة هنا وهناك. لذلك فإنّ هيدغر يعمد إلى تبيّن ما يقصده بالجمال انطلاقا من الاختبار النيتشوي لنظريّة شوبنهاور الاستيتيقيّة. يعني ذلك أنّ ما يقوله نيتشه عن الجمال مُتأتّ من معارضته لما أقدم عليه شوبنهاور ضمن نظريّته في الفنّ[4]. قد يكون الجميل هو

---

1 المصدر نفسه، ص. 110، حيث يقول نيتشه:
«L'effet exercée par l'œuvre d'art revient à susciter *l'état créateur artistique*, l'ivresse» (821)].

2 المصدر نفسه، ص. 111.

3 المصدر نفسه، ص. 106:
«(…) Ainsi c'est dans l'ivresse que le Beau se révèle. Le Beau même est ce qui nous met en état d'ivresse».

4 المصدر نفسه، ص 101-102.

الذي يُمتّعنا كما أقرّ ذلك كانط، غير أنّ مفهوم نيتشه لما يُمتع مختلف عن مفهوم كانط[1]. إذ المتعة عند نيتشه لا ترتبط بماهو قبليّ أو نظريّ بل تتعلّق تعلّقا مباشرا بماهو فيزيولوجي في الإنسان، ويشير إلى أنّ الجميل هو الأمر الذي يحدّد لنا نمط سلوكنا بحيث يجعلنا ندرك أقصى حالات النشوة، فتجعلنا نتجاوز أنفسنا بأنفسنا. أي أنّنا نكسب عند التقائنا بالجميل قدرا أكبر من الاقتدار الذي يدفعنا إلى تجاوز ما نحن عليه نحو ما نصبو إليه. فالجميل هو ما ينبغي تحليله والاحتفال بمقدمه فهو الذي يجعلنا ندرك ماهيّتنا عند الانتشاء به، بل إنّه هو الكفيل بأن يقدّم لنا المعيار الذي يصلح للتمييز بين الأمور.

يعكس الإحساس بالجمال في مفهوم نيتشه ضربا من الاقتدار أو من القوّة، فمن يحسّ بالجمال إحساسا منتشيا متجاوزا حالة العوز إلى حالة الاكتمال[2]. غير أنّ نيتشه لا يقصد بالقوّة ضربا من الخشونة أو الشراسة الجسديّة، بل يعني بها القدرة على التواجد التاريخيّ الذي يتمكّن من الإمساك بماهيّتها وتحقيقها على الوجه الأكمل. لا يعني ذلك أنّ مفهوم الجمال يتنزّل في أفق أنثروبولوجيّ فحسب، بل يتعلّق أساسا بماهو بيولوجي. فالقيم الاستيتيقية عند نيتشه تتأسّس على قيم بيولوجيّة. بيد أنّه لا ينبغي أن يُفهم ماهو بيولوجيّ هاهنا في سياق ما تشير إليه البيولوجيا من جهة ماهي علم حياة[3]. فالجمال هو علامة سامية من السمات الدّالة على الاقتدار، ولا يعترف بالتراتبيّة لأنّ الأضداد والمقابلات تتراءى لنا منصهرة في أفقه، لذلك فهو الذي يداعب بانتشاء كبير إرادة الاقتدار لدى الفنّان (**إرادة الاقتدار**، شذرة 803)[4].

يبدو أنّ الجمال متعلّق بالنشوة أيّما تعلّق، فإذا كانت النشوة تكوّن النغميّة التوجّديّة الأساسية، فإنّ الجمال هو الذي يحدّد هذه النغميّة: تمثّل النشوة حالة

---

1 المصدر نفسه، ص. 105-106.

2 المصدر نفسه، ص. 106-107.

3 المصدر نفسه، ص. 108:

«Il est indiscutable que Nietzsche comprend le beau au sens "biologique": reste à savoir ce que signifie ici "biologique", βιος "vie"; en dépit de toute apparence verbale, Nietzsche *n*'entend *pas* ce que par là entend la *biologie*».

4 المصدر نفسه، ص. 110.

توجّديّة تطلق العنان لذاتيّة الذات. غير أنّ الذات إذا أحسّت بالجمال تجاوزت نفسها إلى ما بعد نفسها و لم نعد نبصر لا ذاتا ولا ذاتيّة. فالجمال في مفهوم نيتشه هو الموضوع الذي يعطى للتمثّل المحض، بل إنّه محدّد للنغميّة التوجّدية لدى الإنسان. يعني ذلك أنّ الحالة الإستيتيقيّة لا يمكن وصفها لا بماهو ذاتيّ ولا بماهو موضوعيّ[1]. إذ تتعلّق النشوة والجمال بهذه الحالة الاستيتيقيّة تعلّقا يجعل الفنّان جذلا مرحا وقادرا على مزيد من الخلق الفنيّ. ففي الإحساس بالجمال انتشاء بالأثر وفي النشوة تأكيد على انتصار الشكل. ألم يفهم هيدغر أنّ ما يعنيه نيتشه بالنشوة هو كونه انتصارا مشعّا للشكل (la forme)[2]؟

يتعيّن علينا البحث في ماهيّة الشكل الفنيّ من جهة كونه عنصرا أساسيّا ينهض بماهيّة الفنّ الذي يتحدّد بدوره كبنية أساسيّة لإرادة الاقتدار.

ج) في الشكل (Die Form):

ما الذي يقصده نيتشه بالشكل؟

يفهم هيدغر أنّ مفهوم **الشكل** في اللغة الألمانيّة (Die Form) يتوافق مع عبارة "مورفي" (μορφή) في اليونانيّة، ويميّزه عن العبارة الأخرى التي يمكن أن يلتبس بها (Die Gestalt, La figure). لعلّنا لا نستطيع أن نجد مقابلا عربيّا لعبارة (Die Gestalt, La figure)، كما أنّنا لا نلحظ بيسر اللطيفة التي يؤكّد عليها نيتشه بين (Die Gestalt) و(Die Form) في اللغة الألمانية أو بين (forme) و(figure) في اللغة الفرنسيّة. إنّ الشكل هاهنا يمثّل الحدّ أو الفاصل الذي يحيط بالموجود ويضعه في المقام الذي تختصّ به إنّيته. يعيّن الموجود مقامه وفق ما يحدّده الشكل الفنّي غير أنّه يَظهر لنا كما لو أنّه يقيم في ذاته. يقصد بالشكل البنية (la structure) من جهة كونها فيزيونوميا هيئة ما (physionomie d'une figure)، أي أنّه ما يجعل الموجود ظاهرا ومُتظهّرا، إنّه مُظهر الموجود ومَظهره أو

---

1 المصدر نفسه، ص. 116.

2 المصدر نفسه، ص. 113:

«L'ivresse signifie pour Nietzsche La lumineuse victoire de la forme (...)»

هو أيدوسه (εἶδος) الذي يجعله مُنبجسا وجليّا. إذّاك يُصبح الشكل مُتعمّما وعموميّا، لأنّه ما ينبغي أن يصير عموميّا (se rendre public). ينتهي هيدغر إلى أنّ الشكل يُصيّر الموجود ظاهرا ظهورا لامعا ومشعّا، لذلك فإنّ الفنّان في مفهوم نيتشه لا يُولي أيّة قيمة للشيء الذي لا يمتلك القدرة على أن يصير شكلا (**إرادة الاقتدار**، شذرة 817)، فقيمة الشيء فنيّا تتأتّى من كونه قادرا على الحضور والظهور في شكل ما[1].

إنّ الشكل هو الذي يجعل الفنّان في علاقة مباشرة بالموجود من جهة كونه الموضوع الذي يعترضنا عند إقبالنا على الأثر الفنّي. تنفتح علاقة الفنّان بالموجود انفتاحا أصليّا يدفع بالموجود إلى الانتشاء بهذا الانفتاح الذي يسمح به الشكل نفسه. يدرك هيدغر أنّ الشكل الفنيّ هو المحدّد الوحيد للأفق الذي ينوجد فيه الفنّان من جهة امتلائه بالقوّة والغبطة المتأتيتين من الموجود نفسه. يؤدّي ذلك إلى التأكّد من أنّ الشكل هو مؤسس الوسط الذي تصبح فيه النشوة ممكنة، فالنشوة إذن هي "الشكل الذي يهيمن ويسود من جهة كونه البساطة الأسمى للسيادة الأكثر خصوبة"[2]. غير أنّنا لم نتبيّن بعد ما الذي يقصده نيتشه بالشكل؟ هل يتعلّق الأمر هاهنا بضرب من التمرّس بفنون الإخراج الفنّي للآثار الفنيّة أم أنّ ما يعنيه نيتشه بالشكل متعلّق تعلّقا مباشرا بما صاغه ضمن مفهوم "الأسلوب الكبير" (Der große stil)؟ ألا يبدو أنّ الشكل هو "شكل الأسلوب الكبير"[3]؟ فيم يتمثّل الأسلوب الكبير؟

إذا كان الفنّ بنية لإرادة الاقتدار فإنّ الأسلوب الكبير هاهنا هو إحساس أسمى بالاقتدار[4]. لا تتحقّق ماهيّة الفنّ إلاّ ضمن "الأسلوب الكبير" الذي لا يرضى بما هو خسيس أو محدود الجمال[5]. إذ يفهم هيدغر أنّ نيتشه لا يتصوّر الفنّ

1 المصدر نفسه، ص. 112.
2 المصدر نفسه، ص. 112.
3 المصدر نفسه، ص. 118-119.
4 المصدر نفسه، ص. 117.
5 المصدر نفسه، الموضع نفسه:
«Le grand style consiste dans le mépris de la mesquine et courte *beauté;* (...)».

مفهوما قابلا للتطبيق على ما يطرأ من الأمور، بل إنّه على غاية من التراتبية بحيث لا يمكن استخدامه إلاّ وفق معايير أساسيّة تجعل تطبيقه أمرا مقنّنا[1]. فعندما كان الفنّ هو القادر على إقامة التواجد الكلّي بناء على القرار الذي يتخذّه من تلقاء نفسه، فإنّ ذلك ممكن انطلاقا من الشروط الخاصّة التي يضعها لنفسه[2]. فالفنّ من جهة كونه حركة مضّادة للعدميّة، مدعوّ إلى أن يضع الأساس الخاصّ بنظام جديد يصلح أن تقام عليه القيم الجديدة. يوضع المعيار في الفنّ لفرض السيادة وتذليل الفوضى وترويض حالة النشوة. ألا يبدو أنّ هذا المعيار واقع ضمن الحالات الفيزيولوجيّة للجسد؟ ألا يبدو أنّ الجسد هاهنا هو "الخيط الناظم" لهذا الأسلوب الكبير في الفنّ؟

يوضّح هيدغر أنّ الحالة الفيزيولوجيّة هي شرط أساسيّ حتّى يكون الفنّ حركة مضّادة للعدميّة. لذلك فإنّ الفنّ من جهة كونه قرارا من قرارات إرادة الاقتدار نفسها، يتطلّب القطع مع كلّ ماهو عدميّ أو مناقض للحياة، أي لا يتوافق مع إرادة الاقتدار[3]. بيد أنّ سيادة الأسلوب الكبير هي في واقع الأمر سيادة إرادة الاقتدار نفسها، لذا فهو مساوق لحركتها ومتتبّع لتصاعدها وتزايدها في الاقتدار، كما ينتبه إلى إثارة الحياة وترويض حالات النشوة والتيقّظ الكامنة فيها. لذلك فإنّ علاقة الفنّان بالشكل ليست مجرّد علاقة موضوعية يقع التعبير عنها بطرق مختلفة، بل إنّها علاقة وجد وتتيّم لا يعبّر عنها إلاّ الفنّان في حدّ ذاته من جهة كونه الخالق الفنيّ ولا تُحَسّ إلاّ وفق منظوريّة من أنشأها، أي أنّ الإحساس المرهف بالأثر الفنيّ يكون بتذكّر إنتاجه وإدراكه من زاوية نظر من أنشأه. لذا فالتحديق في الأثر الفنيّ هو إعادة لإنتاجه على نحو من الأنحاء[4].

يمكن أن يتلخّص التمشيّ الذي اتّبعه هيدغر ليحدّد من خلاله نظرة نيتشه إلى الفنّ من جهة كونه بنية أساسيّة لإرادة الاقتدار في المراحل التالية: لقد بادر أوّلا

---

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
2 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
3 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
4 المصدر نفسه، ص. 112.

بالاهتمام بمفهوم النشوة من جهة ماهي حالة إستيتيقية، ثمّ تطلّع إلى مفهوم الجمال بماهو حالة توجّديّة أساسيّة للشعور بالنشوة، كما تفكّر في الفنّ من جهة حالات الخلق والتقبّل الفنيين ليعود فيما بعد إلى التركيز على مفهوم الشكل من جهة ماهو عنصر محدّد للجمال ومتعلّق تعلّقا مباشرا بالنشوة ويؤدّي مباشرة إلى قيام فكرة الأسلوب الكبير عند نيتشه. انتقل بعد ذلك هيدغر إلى الاهتمام بكيفيّة تحسّس المتعة (sensation de plaisir) التي تؤمّن التناسق داخل العمل الفنيّ. إذ يَظهر أنّ هذه المتعة (Die Lust) هي شرط أساسيّ للحياة "الجاسدة"، بحيث إنّها تجعلنا نعود في كلّ مرّة إلى نقطة البدء بتحفّز جديد وباقتدار أكبر. لذلك يفهم هيدغر أنّ الشعور بالمتعة هوتكثيف للحياة، لكنّ تكثيف الحياة لا يكون إلاّ ضمن النشوة في حدّ ذاتها[1].

أنّ يفكّر نيتشه في الفنّ من جهة كونه بنية لإرادة الاقتدار هي "استيتيقا" لأنّها محمولة على حالة الخلق الفنّي وحالة الاستمتاع بالأثر عند التلقّي. إنّ حالات النشوة وحالات الخلق والتلقّي هي حالات فنيّة ترتبط ارتباطا وثيقا بالوضعيّات الجسديّة (Leibzustandlichkeit) وتؤكّد مرّة أخرى أنّ الفنّ هو مثير للحياة (Stimulans des Lebens)، أي أنّه يُحمل ضمن الأفق الذي يحكمه الأسلوب الكبير. غير أنّ هيدغر يلحظ أنّ ما يعنيه نيتشه بالحالات الفنيّة لا يعدو أن يكون إرادة الاقتدار في حدّ ذاتها[2]. إنّ استبيان ماهيّة الفنّ محتاج في قوامه إلى التثبّت أوّلا ممّا يقصده نيتشه بعنصر الخلق، إذ تبيّن لدى هيدغر أنّ خاصيّة الخلق الفنّي هي التي تنشئ البنية الخاصّة بالفنّ، لذلك إذا رغبنا في الإمساك بماهيّة الفنّ فينبغي علينا مساءلة العنصر الخالق في كلّ مرّة[3]. إذّاك يتعيّن علينا البحث فيما يمكن أن يقصده نيتشه بحالة الخلق الفنّي.

يفهم هيدغر أنّ العنصر الخلاّق ليس عوزا (Der Mangel) جشعا أو متلهّفا بل وفرة ورخاء (Die Fülle)، وليس أمرا مبحوثا عنه (Das Suchen) بل هو

---

1 المصدر نفسه، ص. 114.

2 المصدر نفسه، ص. 121:

«Ainsi les états artistiques, c'est-à-dire l'art, ne sont rien d'autre que *Volonté de puissance.*»

3 المصدر نفسه، ص ص. 122-123.

ممتلك امتلاكا ممتلئا (Der volle Bentz)، كمـــا لا يمكـــن أن يكـــون اشـــتهاء (Das Begehren) بل عطاء كريما (Das Schenken)، ولا يمكن أن يكون جوعا (Der Hunger) بل حاجة الحاجات المشبعة (Der Überfluß)[1]. يراوح العنصـــر الخلاّق بين أن يكون رغبة في الوجود ورغبة في الصيرورة: يفهم هيـــدغر هـــذه الثنائيّة بالعودة إلى ماهو فاعل وماهو متفاعل (Réactif) في الفـــنّ[2]، فالرغبـــة في الوجود هي إرادة للخلود تنشأ عن تملّك الرخاء، أمّا الرغبة في الصـــيرورة فهـــي إرادة تسعى إلى جعل الوجود مختلفا، تلك هي إرادة الفنّ الديونيزوسي[3].

لقد أوّل نيتشه وجود الموجود على أنّه إرادة اقتدار بحيث يكون الفنّ بنيتـــها الأساسيّة. غير أنّ هيدغر تبيّن أنّ الماهيّة الحقيقية للفنّ لا تبدو جليّـــة إلاّ ضـــمن مفهوم "الأسلوب الكبير". إنّ الأسلوب الكبير هو الإحساس الأسمى بالاقتـــدار، وهو الذي يؤكّد حصول الوحدة الأصليّة بين ماهو "فاعل" و"متفاعل" في الفـــنّ، أي بين الرغبة في الوجود والرغبة في الصيرورة. يعني ذلك أنّ إرادة الاقتدار هي في معنى من معانيهـــا "**عـــود أبـــديّ للـــهوهو**" (Die Ewige Wiederkehr des Gleichen)، إذ أنّه ضمن هذا **العود الأبديّ** يتفكّر نيتشـــه في أمـــور الوجـــود والصيرورة وفي شأن الفعل وردّة الفعل ضمن وحدة أصـــليّة. ألا يبـــدو أنّ إرادة الاقتدار لابدّ أن تكون في وجه من وجوهها عودا أبـــديّا؟ إذّاك تنفـــتح لهيـــدغر المنظوريّة التي تجعله مطلاّ على الأفق الميتافيزيقيّ الذي ينبغي أن يتفكّر ضـــمنه في الفنّ من جهة كونه دالاّ على المقام الميتافيزيقيّ الأساسيّ لنيتشه.

يبادر هيدغر بالبحث في ماهيّة الفنّ عند نيتشه في علاقته بإرادة الاقتدار حتّى يوضّح انتماءه الأساسيّ إلى الميتافيزيقا[4]. يحدّد نيتشه الفنّ من منظوريّة الفنّان على أنّه النشاط الخلاّق المتعلّق بالنشوة، بالجمال وبالشكل، فالكلّ منتم للفنّ. غـــير أنّ اهتمام نيتشه بالفنّ كان على أنقاض الحدّ من قيمة الحقيقة: "لنا الفـــنّ حتّـــى لا

---

1 المصدر نفسه، ص. 123-124.

2 انظر الشذرة 846 من **إرادة الاقتدار** لنيتشه.

3 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 124

4 المصدر نفسه، ص. 127.

تقتلنا الحقيقة". فكيف يمكن أن نفهم علاقة الفنّ بالحقيقة (Die Wahrheit) على أنّها علاقة للفنّ بالمعرفة العلميّة؟ كيف يتعارض الحقّ مع الجميل[1]؟ هل يمكن للمعرفة أن تكون شكلا من أشكال إرادة الاقتدار[2].

1 المصدر نفسه، ص. 141:
«A quoi correspond dans la connaissance son rapport à la vérité comme à son objet. Dès lors il reste à comprendre ce qui est en question, soit la relation de l'art à la vérité en tant que relation de l'art à la connaissance scientifique; donc, en définitive, la relation du Beau et de la vérité. Dans quelle mesure cette relation s'offre-t-elle à Nietzsche comme un désaccord? Dans quel sens l'art et le connaître, le Beau et la vérité entrent-ils seulement dans une relation aussi accentuée?»

2 المصدر نفسه، ص. 384:
«(...) Tout cela, en tant qu'étant, doit être Volonté de puissance. La science par exemple, la connaissance au sens absolu, sont des formes de la Volonté de puissance, une méditation conceptuelle (dans le sens du penseur Nietzsche) sur la connaissance_ sur la science en particulier_ devra faire voire ce qu'est la Volonté de puissance.»

إرادة الاقتدار
من جهة ماهي معرفة

1-تمهيد:

إنّ "إرادة الاقتدار من جهة ماهي معرفة" هو العنوان الذي وضعه هيدغر نفسه للقسم الثالث من الكتاب الأوّل من **نيتشه1** (*Nietzsche I*) وهو درس يعود إلى سنة 1939. يشير هيدغر إلى أنّه لابدّ من الاهتمام بإرادة الاقتدار من جهة ماهي معرفة (Erkenntis)، إذ عندما كانت خاصيّة أساسيّة لكلّ موجود، فإنّ هذا الموجود يمكن أن نلتقي به في الطبيعة، في الفنّ، في التاريخ، في السياسة، في العلم وضمن المعرفة بصفة عامّة. يعني ذلك أنّ هذه المجالات المذكورة هاهنا هي شكل من أشكال الموجود الذي هو في الواقع إرادة الاقتدار نفسها. لذلك يلاحظ هيدغر وجود ارتباط دلاليّ بين ماهيّة المعرفة من جهة، وماهيّة كلّ من الفنّ ومن الطبيعة من جهة أخرى. ولعلّ التقاء إرادة الاقتدار بالموجود في كلّ من المجالات هو الذي يجعلها تتبوّأ المرتبة الأولى بين كلّ "كلمات نيتشه الأساسيّة" فتكون ذات المقام الأرفع ضمن ميتافيزيقا نيتشه[1]. فكيف تكون إرادة الاقتدار معرفة؟ أو كيف تكون المعرفة شكلا من أشكال إرادة الاقتدار؟ غير أنّه علينا أن نتبيّن أوّلا ما الذي يعنيه نيتشه بالعلم أو بالمعرفة أساسا؟

---

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 384.

2- في ماهيّة المعرفة: أن نحدّ المعرفة معناه أن نحدّ الحقيقة.

ما معنى أن نتساءل عن ماهيّة المعرفة؟ ما الذي يدعونا إلى طرح هذا السؤال؟ هل إنّ الأمر راجع إلى أنّ العلم والمعرفة كانا قد بلغا قدرا هائلا من الاقتدار أم أنّه يعود إلى المكانة التي احتلّها العلم ضمن التاريخ الغربيّ؟

يوضّح هيدغر أنّ "العلم" لا يمكن أن يختزل إلى مجرّد حقل من النشاطات الثقافيّة المتعدّدة، بل إنّما يكون "اقتدارا أساسيّا" يجعل الإنسان الغربيّ متعلّقا بالموجود في معناه المطلق ومثبتا لكيانه ضمن انشداده إلى هذا الموجود نفسه[1]. ويحدّد التساؤل عن ماهيّة المعرفة من جهة كونه استدراج لما يحدث ضمن التاريخ -الذي نكون- إلى التجربة المفهوميّة، أي أنّ التساؤل عن المعرفة هو التفكّر المفهوميّ للتاريخ، تاريخ الإنسان في علاقته بالموجود الذي يكون فنّا أو طبيعة أو علما[2].

إنّ غرض هيدغر من وراء البحث عن ماهيّة المعرفة هو معاودة التفكير في "كلمة نيتشه الأساسيّة" بطريقة استفهاميّة. إذ أنّه في معاودة التفكير ما يجعلنا نستكشف المسار الذي اتّبعه نيتشه وصولا إلى تعيّن إرادة الاقتدار "الكلمة الأساسيّة الأولى"[3]. فالتساؤل عن ماهيّة المعرفة هو في حقيقة الأمر تساؤل عن مكانة الإنسان الغربيّ في علاقته بالموجود، من جهة التحديد، من جهة التحفّز (motivation)، وكذلك من جهة النموّ. ألم تتساءل الميتافيزيقا الغربيّة منذ بداياتها عن ماهيّة المعرفة[4]؟ ألم تفهم المعرفة والعلم على أنّهما **تقنية**[5]؟

لقد تفكّر كلّ من هرقليطس وبارمنيدس في ماهيّة المعرفة بحيث كان الفكر والوجود هما الأمر نفسه (الشذرة الثالثة والثامنة من **القصيد**). يعني ذلك أنّ المعرفة هي واقعة (un fait) في الوجود. لذلك فإنّ السؤال عن ماهيّة المعرفة ظلّ سؤالا

1 المصدر نفسه، ص. 385.
2 المصدر نفسه، ص. 385.
3 المصدر نفسه، ص. 384.
4 المصدر نفسه، ص. 386.
5 المصدر نفسه، ص. 385.

ميتافيزيقيّا إلى حدود القرن التاسع عشر، بحيث صار من المؤكّد النظر إلى ماهيّة المعرفة من جهة ماهي موضوع تفكّر علميّ، أي موضوعا تهتمّ به البيولوجيا والبسيكولوجيا[1]. بيد أنّنا لا ندر عمّ نبحث عندما نسأل عن ماهيّة المعرفة؟ كما أنّنا لا ندرك كيف يجدر بنا أن نطرح هذا السؤال؟

إذا كانت إرادة الاقتدار هي "الكلمة" (parole) أو الفكرة الأساسيّة (Grundgedanke) في ميتافيزيقا نيتشه، فإنّه يتعيّن علينا في تقدير هيدغر أن نحدّد ماهيّة المعرفة انطلاقا من إرادة الاقتدار نفسها[2]. ذلك أنّ ماهيّة المعرفة تتعلّق بإرادة الاقتدار إلى الحدّ الذي تصير فيه المعرفة بنية لإرادة الاقتدار[3]، أو هي إرادة الاقتدار نفسها[4]. غير أنّ هيدغر ينبّهنا إلى أنّ السؤال عن ماهيّة الاقتدار هو تساؤل عن ماهيّة الحقيقة. إذ يبدو أنّ المعرفة تعني إعادة إنتاج الحضور (re-présenter) الذي يجعلنا نمسك بالحقيقة، بل إنّ المعرفة لا تعدّ معرفة بحقّ إلاّ إذا كانت حقيقيّة. فالمعرفة الخاطئة ليست معرفة موهومة فحسب بل لا يمكن أن نطلق عليها لفظ "معرفة" إطلاقا. أمّا الحقيقة فهي التي نعاود معرفتها في كلّ مرّة، وهي التي نعاود إحضارها لتكون حقّا مكوّنا لماهيّة المعرفة في حدّ ذاتها. لذلك يلاحظ هيدغر أنّنا نتحدّث عن الشيء نفسه مرّتين عندما نقول"معرفة حقّ" (vraie connaissance)[5].

---

1 المصدر نفسه، ص. 386-387.

2 المصدر نفسه، ص. 388.

3 المصدر نفسه، ص. 385:

«Selon Nietzsche, La connaissance est une structure de la Volonté de puissance».

4 المصدر نفسه، ص. 384:

«C'est pourquoi nous demandons avec Nietzsche: Qu'est-ce que la connaissance? Qu'est-ce que la science? La réponse de Nietzsche, à savoir qu'elles seraient Volonté de puissance, nous apprend du même coup ce qu'il entend par ce terme. Nous pouvons poser la même question eu égard à l'art, à la nature. Il nous faut même la poser, en nous interrogeant sur *l'essence de* la *connaissance*».

5 المصدر نفسه، ص. 388.

يبدو أنّ استبيان إرادة الاقتدار من جهة ماهي معرفة هو أمر يحتاج إلى فهم تعلّق ماهيّة المعرفة بماهيّة الحقيقة، إذ أصبح من البيّن بذاته عند هيدغر أنّ الحقّ والحقيقة يتعلّقان بالموجود الذي تتعلّق به المعرفة تعلّقا حميميّا. فهذا الموجود الذي ترتبط به المعرفة الحقّ هو إرادة الاقتدار نفسها، لذلك فإنّ التساؤل عن ماهيّة المعرفة أو الحقيقة هو تساؤل عن الموجود نفسه. فإذا كانت المعرفة إمساك بالحقيقة، فإنّ الحقيقة تكوّن ماهو أساسيّ فيها. ينجرّ عن ذلك إذن أنّ ماهيّة الحقيقة هي التي تجلّي ماهيّة إرادة الاقتدار[1]. ألا يبدو أنّ السؤال عن ماهيّة المعرفة لا يستطيع إلاّ أن يكون ميتافيزيقيّا؟ كيف يمكننا أن نفهم إرادة الاقتدار من جهة ماهي معرفة إذا كانت ماهيّة المعرفة في حدّ ذاها متعلّقة بماهيّة الحقيقة؟ كيف حدّد نيتشه الحقيقة؟

أ) إنّما الحقيقة وهم (Illusion):

يشير هيدغر إلى أنّ الإنسان يتعلّق بالحقيقة ويتوافق معها في كلّ سلوكياته على قدر تعلّقه بالموجود. إذ أنّه يأمل في الحقيقة أينما حلّ، ويطمح أن يسود الحقّ في كلّ ما يقوم به أو كلّ ما لم يقم به، في كلّ ما يرغب وما لا يرغب: تلك هي **إرادة الحقيقة**[2]. إنّ ما يؤخذ على أنّه حقّ في مفهوم هيدغر هو الأمر الذي يؤخذ على ماهو عليه أو كما يكون، فالأمر الحقّ هو الأمر الذي يوجد فعلا. لذلك فالقول الحقّ هو القول الذي يتكلّم في الوجود كما يوجد، أي أنّ الحقيقة هي إعادة إحضار (re-présentation) للوجود[3].

يلاحظ هيدغر أنّ نظريّة المعرفة والحقيقة عند نيتشه تزامنت مع بدايات التكوّن الواعي "لكلمته الأساسيّة" إرادة الاقتدار. إذ يعثر على ملاحظة لنيتشه

---

1 المصدر نفسه، ص. 395.

2 المصدر نفسه، ص. 388.

3 المصدر نفسه، ص. 388:

«Si telle chose ou telle chose est tenue pour ce qu'*elle est*, nous nommons le *fait de tenir pour…un tenir-pour-vrai*. Le *vrai* signifie ici la chose qui est. Saisir le vrai, énonce le fait de prendre l'étant dans la re-présentation et l'énonciation, le retransmettre et le conserver dans la transmission, tel qu'il *est*.

تعود إلى سنة 1884، حيث يقول: "**إنّ تقدير الحقيقة هو محصّلة لوهم ما**"[1]. ما الذي يقصده نيتشه بهذا القول؟ بأيّ معنى تكون الحقيقة ناتجة عن وهم (Illusion)؟

أن تكون الحقيقة وهما في مفهوم نيتشه هو أن تكون أمرا متخيّلا، غير واقعيّ، أي أنّه غير قادر على أن يتحقّق تحقّقا فعليّا. ينجرّ عن ذلك أنّ الحقيقة لا تسمح بتكثيف الحياة بل تؤدّي إلى عدمها، أي لا يمكن أن تكون قيمة تنبني عليها الحياة بل هي لا–قيمة (une non-valeur). لذلك يصرّح نيتشه بأنّ "الفنّ له قيمة أكثر من الحقيقة" (n° 853, IV, 1887-1888)[2]. فالقيمة الأسمى عند نيتشه هي الفنّ، لذلك يتحدّد الفنّ ميتافيزيقيّا على أنّه مناقض للحقيقة–الوهم. غير أنّ تعيّن الفنّ كشرط أساسيّ لقيام الموجود لا يفهم في المعنى الاستيتيقيّ فحسب، بل يفهم كذلك ضمن المعاني البيولوجيّة والأنثروبولوجيّة من جهة ماهو تعبيريّة عن الحياة وعن الإنسانيّة، كما يفهم في سياق سياسيّ على أنّه تأكيد لحالة الاقتدار[3]. فالفنّ هو المنظوريّة الأساسيّة للحياة الأصليّة.

كما يرى هيدغر أنّ التعريف النيتشوي لماهيّة الحقيقة من جهة ماهي وهم متعلّق أساسا بالتأويل الميتافيزيقيّ للموجود، أي أنّ هذا التعريف متأصّل في تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة من جهة المبدئيّة ومن جهة القدم[4]. لذلك يعمد إلى تعريف ماهيّة الإنسان ميتافيزيقيّا وفق القضيّة التالية: "**إنّ الإنسان هو الكائن الذي يحترم الحقيقة، لكنّه ينفيها لهذا السبب**"[5]. فما معنى أن ينفي الإنسان الحقيقة لأنّه يحترمها؟

---

1 المصدر نفسه، ص. 389:
«que le respect de la Volonté de puissance est déjà la *conséquence* d'une *illusion*» (Volonté de Puissance, N° 602).

2 المصدر نفسه، ص. 389.

3 المصدر نفسه، ص. 390.

4 المصدر نفسه، ص. 392.

5 المصدر نفسه، ص. 448:
«L'homme est l'être qui respecte la vérité mais qui à cause de cela même la nie».

يقصد بذلك أنّ الإنسان منساق بالطبع إلى اعتبار الحقيقة، لكنّه ينفيها إذا تبيّن أنّ هذا التقدير ناتج عن توهّم لحقيقة متخيّلة وغير واقعيّة. لكن إذا كان اعتبار الحقيقة هو محصّلة للوهم فإنّه يعسر علينا أن نميّز بين الحقّ والخطأ، فنقع في العدميّة! لذلك يتساءل هيدغر: هل يوقعنا نيتشه في العدميّة لأنّها مقصده، أم يحدّدها لكي يتجاوزها[1]؟ يدفع هيدغر بالسؤال هاهنا إلى أقصاه لأنّه لم يتبيّن بعد ما الذي يعنيه نيتشه بأن تكون الحقيقة وهما. لذلك يذكر قولا آخر لنيتشه من شأنه أن يوضّح لنا موقفه من الحقيقة: "**إنّ الحقيقة هي ضرب من الخطأ بحيث لا يستطيع أيّ نوع من الكائنات الحيّة أن يعيش بدونه**"(إرادة الاقتدار، شذرة 493، 1885)[2]. هل يعني ذلك أنّ كلّ شيء خطأ؟ كيف يمكن أن نتحدّث عن الحقيقة والحال أنّها ضرب من الخطأ؟ ألا وجود للحقيقة فعلا؟

يعترض نيتشه على التحدّث عن انعدام للحقيقة إذا كانت ضربا من الوهم. فالحقيقة لا يمكن أن توجد إلاّ من جهة كونها وهما وضربا من الخطأ. يعني ذلك أنّ الحقيقة من جهة ماهي وهم هي صورة متخيّلة تتراءى لنا وتتجلّى كما لو كانت أمرا واقعيّا، والحال أنّها من صنع خيالنا. كيف تظهر لنا الحقيقة في صورة متوهّمة؟ ألا يبدو أنّ فعل التخيّل أو التوهّم هاهنا متعلّق بالتمثّل (représenter) من جهة ماهو إعادة إنتاج للحضور (re-présenter)؟

يؤكّد هيدغر على أنّ القول النيتشوي المتعلّق بالحقيقة من جهة ماهي وهم هو قول يجد صداه عند هيرقليطس في إحدى شذراته. فكيف يبرهن على أنّ الحقيقة المتوهّمة أو المتخيّلة إنّما هي الموجود الذي يظهر ويتجلّى لنا في كلّ مرّة؟ كيف يردّ هيدغر الحقيقة إلى الموجود من جهة ماهو فيزيس (ςιφύσ)؟

---

1 المصدر نفسه، ص. 389.

2 المصدر نفسه، ص، 395:

«La vérité est la sorte d'erreur sans laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne ،. sauraient vivre».1885 ،493 شذرة ،**إرادة الاقتدار**

ب) في الحقيقة من جهة ماهي"ما يظهر" (فنتازيا): نيتشه أمام هرقليطس.

يعثر هيدغر على شذرة عند هرقليطس (شذرة 28) مفادها أنّ "ما يظهـــر في كلّ مرّة-ليس إلاّ شيئا ما، لا يفعل شيئا غير التجلّي (Erscheinen) أبدا"[1]. ويرى أنّ هذا الجزء الأوّل من شذرة هرقليطس يتوافق مع قول نيتشه التالي: "إنّ تقــدير الحقيقة هو محصّلة للوهم" (**إرادة الاقتدار**، شذرة 602)[2]. فأين يكمن التوافق بين القولين؟ علينا أن نتبيّن أوّلا ما الذي يعنيه القول الهرقليطي لنتمكّن في مستوى ثان من استبيان ملامح التقارب أو التباعد بينه وبين نظيره النيتشوي.

يركّز هرقليطس في هذا القول المذكور آنفا على "الشيء الذي يظهــر"، أي "الشيء الذي يهب مظهرا (aspect)". والحال أنّ "المظهر" (ςεἰδο) في حدّ ذاته مماه للموجود، ذلك أنّ الموجود هو ما ينفتح وما يظهر (φὐειν). ألا يبــدو أنّ فعل الظهور (Erscheinung) مماثل لفعل الحضور (das Aufgehende)؟ ألا يبدو أنّ الحضور من جهة ماهو انفتاح هو سيادة للفيزيس (ςισὑφ)؟

لا يقصد بالفيزيس هاهنا "الطبيعة"(nature) وإنّمـــا "وجـــود الموجـــود في كلّيته". يلاحظ هيدغر أنّ مفهوم الأيدوس عند أفلاطون لا يمكن أن يعني ما أراده له صاحبه إلاّ إذا عيّنا على نحو مسبق أنّ الفيزيس من جهة ماهو الموجود في حـــدّ ذاته، هو "شيء ما، يظهر في حضور منفتح ويهب مظهرا أو أيدوسا ليكوّن مـــا يسمّيه أفلاطون الفكرة أو "المثل" (ἰδεα). فالأيدوس أو المظهر هو الوجه الذي يظهر عليه شيء ما[3]، والموجود هو الذي يظهر ويكون على مرأى الجميع، فهـــو أهل للاعتبار والتقدير نظرا لأنّه يمتلك القدرة على التجرّد من نفسه. لذلك فإنّ ما يوجد هو من له القدرة على الظهور. إلاّ أنّ الشيء الذي يظهـــر في كـــلّ مـــرّة (Das Jeweils Sichzeigende) إنّما هو المظهر نفسه، إنّه الرّسم (Bild, image)

---

1 المصدر نفسه، ص. 392:
«Ce qui se montre à chaque fois_ ce n'est jamais que quelque chose qui ne fait qu'apparaître, (…)».

2 المصدر نفسه، ص. 389.

3 المصدر نفسه، ص. 393.

الذي يهبه الموجود[1]. فما معنى أن يكون الشيء الذي يظهر في كلّ مرّة هو الرّسم الذي يهبه الموجود؟

يوضّح هيدغر أنّ الرّسم يقصد به عند الإغريق "ماهو بصدد الظهور" (ce qui vient à paraître)، أي هو الذي يظهر ويظهر ما حوله ليجعله مرئيّا. فالرّسم عند الإغريق هو الفنتازيا (φαντασία)[2]، ومعلوم أنّ الفنتازيا هي المتخيّلة التي تحضر الرّسوم، غير أنّها تفهم أيضا في معنى **المرور إلى حالة الحضور** (passer à l'état de présence). ذلك أنّ ما تقوم به المتخيّلة هو إحضار الرسوم فعلا، أي إيجادها بعد أن لم تكن. كما لاحظ أنّ معنى مفهوم **الفنتازيا** (الرسم) كان يتغيّر وفق تغيّر مفهوم الوجود (Être) نفسه من حقبة إلى أخرى. غير أنّه لم يكن يتغيّر من جهة المحتوى أو التسمية، بل من جهة الماهيّة في حدّ ذاتها. ففي الحقبة القديمة كانت الفنتازيا تعني "المرور إلى حالة الحضور"، وفي العصور الوسطى كانت تعني التوافق الدالّ في نظام الخلق، أمّا في الأزمنة الحديثة فقد صار الرّسم موضوعا للتمثّل[3]. وبما أنّ معنى كلمة (ταέονδοχ) الإغريقية والدالّة على "ما يظهر في كلّ مرّة" لا يتوافق عند هرقليطس مع ما تقصده الأزمنة الحديثة، فإنّ الموجود الذي يظهر هو الرسم الذي يمرّ إلى الحضور. يعني ذلك أنّ فعل المعرفة هو الإمساك بشيء ما لا يفعل شيئا آخر غير الظهور نفسه، فهو الرّسم الذي تبدعه المتخيّلة. يؤكّد هيدغر أنّ المعرفة هي إمساك بالحقّ، أي تلقّ لما يظهر وتملّك له من جهة كونه ذلك الرسم المتخيّل[4]. كيف يكون الحقّ إذن رسما متخيّلا وكيف تكون الحقيقة خيالا؟ ألم يقل نيتشه هو الآخر أنّ "**اعتبار الحقيقة هو محصّلة لوهم ما**"؟ أليس الوهم هاهنا هو ما نتصوّر أنّه حقيقة أي ما نتخيّله؟

يفهم هيدغر أنّ نيتشه عندما يقول "إنّ الحقيقة وهم"، إنّما يفكّر في الشيء نفسه الذي فكّر فيه هرقليطس. بمعنى أنّ القول النيتشوي يفترض هو الآخر تأويل

---

1 المصدر نفسه، ص. 393-394.

2 المصدر نفسه، ص. 393-394.

3 المصدر نفسه، ص. 393.

4 المصدر نفسه، ص. 394.

الموجود في كلّيته من جهة ماهو فيزيس. غير أنّ ذلك لا يعني أنّ هيـــدغر يـــؤوّل هرقليطس مستعينا بفكرة نيتشه الأساسيّة، أو أنّه يفسّر ميتافيزيقا نيتشه من جهـــة كونها ميتافيزيقا هرقليطية، بل إنّه يريد أن يبيّن أنّ كلاّ من هـــرقليطس ونيتشـــه، يفكّران في "الأمر نفسه"(Dasselbe)، واحد من جهة بداية الميتافيزيقا والآخر من جهة نهايتها[1]. لذلك يتساءل هيدغر: هل إنّ نيتشه هو هرقليطس القـــرن التاســـع عشر في حين يكون هرقليطس هو نيتشه الحقبة الماقبل-أفلاطونيّة للفلسفة؟

يستنتج هيدغر أنّ ما يحدث وما سيحدث في تاريخ الفلسفة ليس إلاّ اقتدارا لماهيّة الحقيقة، بحيث تظلّ تعني الأمر نفسه: إنّها حقيقة الموجود من جهة ظهوره، ثمّ من جهة الإمساك به داخل التمثّل، وكذلك من جهة تفكّره[2]. كما يقرأ هـــذا المقطع الخاصّ بهرقليطس "وهو محمّل بتوقّعات معيّنة بخصوص معنى مـــا"[3]، أي أنّ التأويل عنده على حدّ تعبير غادمير "يبدأ بشروعات مسبقة تستبدل بشـــروعات أكثر ملاءمة"[4]. أي أنّه يحاول امتلاك المعنى انطلاقا من **الفهم المسبق** (Vorgriff)، وهو ما أكّد عليه هيدغر في أثره **الوجود والزمـــان** (1927) ضـــمن الفقـــرة 32 المعنونة كالتالي: "الفهم والتفسير"[5]. لكن ماهو الفهم المسبق في مفهوم هيـــدغر؟

---

1 المصدر نفسه، ص. 394.

2 المصدر نفسه، ص. 395:

«En revanche ce qui «est», ce qui s'est produit dans l'histoire occidentale, ce qui se Produit dans la nôtre, ce qui se produira encore prochainement_ c'est la puissance de l'essence de la vérité, et cela en ce sens que dans la vérité l'étant, en tant que tel, se montre et par conséquent est saisi dans la représentation se comprend généralement en tant que réflexion».

3 غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص. 370.

4 المصدر نفسه، ص. 370.

5 Heidegger, *Être et Temps*, Trad. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 32, p. 195-196: «L'explicitation se fonde chaque fois sur un *acquis préalable*. Elle se meut, en tant qu'appropriation d'une entente, dans l'être ententif par rapport à une entièreté de conjointure déjà entendue. (...) L'explicitation se fonde chaque fois sur une *visée préalable* qui «ajuste» ce qui a été retenu de l'acquis préalable à une possibilité déterminée d'explicitation. (...) L'explicitation de quelque chose

يشير غادمير إلى أنّ الفهم المسبق هو التصوّر المسبق الذي يجعلني قادرا على تأويل شيء ما بموجب ما يتاح إليّ من تصوّرات، أي أنّه ضرب من الامتلاك المسبق أو "الفهم العامّ للشيء الذي يؤوّل، ولكليانيّة الارتباطات التي يتضمّن فيها (...) وتعني الرؤية المسبقة (Visée préalable) أن أثبت نظراتي على ما أريد أن أؤوّله، أو على الجانب الذي أريد أن أؤوّله منه (..)"[1]. فالفهم المسبق (Vorgriff) هو المعنى الذي نراه مسبقا (Vorsight) ونحوزه مسبقا (Vorhabe). كما أنّ المهمّة التأويليّة هي مساءلة للأشياء، أي تفرّس في الشيء من جهة الحيرة التي تعتمل في ذهن المؤوّل ذاته.

لقد عمد غادامير هاهنا إلى الإقرار بأنّ الفهم المسبق هو الذي يمنح المشكلة التأويليّة قوّتها الحقيقيّة[2]. لذلك، يرى هيدغر أنّه من الضروريّ أن يعتمد على بنية الفهم المسبقة وأن يتفرّس فيها من جهة تعيّنها كحالة من الحالات التأويليّة المؤديّة إلى الحيازة المسبقة لمعنى الوجود: "فهدف التأمّل التأويليّ لدى هيدغر ليس إثبات وجود دائرة بقدر ماهو محاولة لتبيان أنّ هذه الدائرة تتمتّع بدلالة أنطولوجيّة إيجابيّة"[3]. يعني ذلك أنّه لا يجب أن تختزل الدائرة التأويليّة في مفهوم هيدغر إلى دائرة مفرغة (*circulus vitiosus*)، بل إنّ هذه الدائرة تنتمي إلى بنية المعنى، وتتضمّن إمكانيّة فهم إيجابيّة، أي أنّها ظاهرة متجذّرة ضمن التكوّن الوجوداني **للدّازين** (D a s e i n) نفسه[4]. غير أنّ المعاني المسبقة لا تفهم اعتباطا، كما لا تؤدّي إلى سوء الفهم، ونفتح في قراءتنا للنصّ على هذه المعاني دون أن نتقيّد بها تقيّدا أعمى. أي أنّ القارئ يمنح الأوليّة للمعاني المسبقة ليكيّفها وفق المعنى الذي يفصح به النصّ، فالمهمّ هو "أن يعي المرء انحيازه الخاصّ به، وبذلك يستطيع النصّ

---

comme quelque chose s'établit essentiellement sur les préalables d'acquis, de visée et de saisie. Une explicitation n'est jamais une saisie d'un donné préalable en l'absence de présupposés (...)».

1 غادامير، المصدر نفسه، ملاحظة في الهامش، ص. 368-389.

2 المصدر نفسه، ص. 370-374.

3 المصدر نفسه، ص. 369.

4 هيدغر، **الوجود والزمان**، ترجمة فزان، فقرة 32، ص. 199.

أن يقدّم نفسه من حيث آخريّته، وهكذا يؤيّد حقيقته الخاصّة بمقابل معاني المرء الخاصّة"[1].

إذا كانت الحقيقة عند هرقليطس إمساكا بالرسوم التي تتجلّى عبر التخيّل، فهي عند نيتشه محصّلة للوهم. فالحقيقة هي أمر متخيّل أو أمر متوهّم، أي أنّها شيء غير واقعيّ. فإذا تعيّنت المعرفة على أنّها إمساك بالحقيقة، فإنّها تصبح هاهنا إمساكا بماهو متوهّم وبماهو متخيّل. فكيف تكون المعرفة وهما؟ وإذا كانت المعرفة هي بنية أساسيّة لإرادة الاقتدار، فكيف تنبني الإرادة إذن على ماهو وهمي ومتخيّل؟ ألا يبدو أنّ الحقيقة صارت تعني "اعتقادا"(Glauben) فحسب بعد أن كانت تعني ضربا من الاستقامة (Richtigkeit) أو تطابقا بين الفكر والوجود؟

ج) في الحقيقة من جهة ماهي اعتقاد وتقييم:

بأيّ معنى تكون الحقيقة اعتقادا وتقييما؟ هل في الحقيقة من جهة ماهي اعتقاد، ما يجعلها تصير ضربا من التقييم؟ كيف يبرهن هيدغر على أنّ المعرفة من جهة ماهي إرادة اقتدار، متقوّمة بالحقيقة من جهة ماهي حكم قيمة (Wertschätzung)؟

يعود هيدغر إلى الشذرة 507 من **إرادة الاقتدار**، التي تعود إلى سنة 1887، حيث يكتب نيتشه: «التقييم: "**إنّني أعتقد أنّ هذا وذاك هو هكذا**" تلك هي ماهيّة "الحقيقة"»[2]. إنّها متمثّلة في أن أعتقد أنّ أمرا ما كائن على شكل ما، بحيث إنّ هذا الشكل الذي يبدو عليه هذا الأمر لديّ هو الذي يظهر وفقه. فكيف يقرأ هيدغر هذا المقطع؟ أيّ ضرب من التقييم يمكن أن تكون الحقيقة عند نيتشه؟

يرى هيدغر أنّ نيتشه في هذا المقطع الذي يبتدأ بحكم قيمة، يعطي تحديدا لماهيّة الحقيقة. فهذه الشذرة في تقديره ليست جملة بالمعنى النحويّ للكلمة، فهي تحديدا **الكلمة-المفتاح** (Leitwort)، لأنّها تشير إلى موقف نيتشه من التصوّر التقليديّ لماهيّة الحقيقة وترشدنا إلى المسار الذي يسلكه فكره الخاصّ (Gedankengang)[3]. غير أنّه

---

1 غادامير، المصدر نفسه، ص. 372.

2 Heidegger, *Nietzsche I,* p. 396-397: «L'évaluation: "*je crois que ceci et cela est ainsi*" en tant qu'essence de la "vérité "». Nous soulignons.

3 المصدر نفسه، ص. 399.

يضع الحقيقة هاهنا مقيّدة بضفرين. أيّ معنى لذلك؟

يقصد نيتشه بالحقيقة الموضوعة بين ضفرين، الحقيقة في معناها القديم، أي الحقيقة كما حدّدت عند الإغريق من جهة ماهي استقامة، أي تطابق (Die Angleichung) التمثّل مع الموجود من جهة ماهو كذلك، أي من جهة الطريقة التي يكون بها[1]. فالحقيقة إذن هي تطابق الفكر مع الوجود[2]. يعني ذلك أنّ ماهيّة الحقيقة تتحدّد من جهة كونها استقامة (Richtigkeit)، والاستقامة هاهنا هو أن يتوافق مضمون التمثّل مع طريقة توارد الموجود. يماهي هيدغر بين الاستقامة والتطابق، فهما في تقديره ما يمكن أن نترجم به العبارتين اللاّتينية (*adaequatio*) والإغريقيّة (ὁμοίωσις)[3]. غير أنّ الاستقامة تؤخذ عادة ضمن المعنى المنطقيّ المخصوص فهل إنّ المعنى المقصود هاهنا هو المعنى المنطقيّ أم المعنى الفلسفيّ عامّة؟

يفترض هيدغر أنّنا قد نتحدّث عن الاستقامة مثلا عندما نستنتج قضيّة ما انطلاقا من قضيّة أخرى استنتاجا على غاية من الصحّة والصّواب المنطقيين، أي بناء على التوافق مع القواعد المنطقيّة. تكون القضيّة صادقة مادامت قواعد استنتاجها صحيحة، بحيث إنّ "الحقيقة" لا تتعلّق بالمحتوى الماديّ بقدر ما تهتمّ أساسا بصوريّتها، فالاستقامة إذن هي ضرب من "الحقيقة" الصوريّة. هاهنا، يمكن أن تكون الاستقامة مرادفة لعدم التناقض من جهة ماهو مبدأ من المبادئ التي وضعها أرسطو للمنطق[4]. غير أنّ هذا المعنى الذي يذكره هيدغر للاستقامة هو معنى لا يتعلّق بالاستقامة من جهة ماهي "حقيقة"، أي من جهة ماهي **تقييم**. فما معنى أن تكون الحقيقة تقييما؟

أن أقيّم معناه أن أقدّر شيئا ما من جهة ماهو قيمة. لكن ما المقصود بالقيمة (Wert)؟

---

1 المصدر نفسه، ص. 398:

«La vérité signifie: l'adéquation de la représentation à *ce qu*'est l'*étant* et à la manière dont il est-à sa quiddité et à sa modalité.

2 المصدر نفسه، ص. 397.

3 المصدر نفسه، ص. 399.

4 المصدر نفسه، ص. 398.

القيمة في مفهوم هيدغر هي:

- الشرط المنظوراني (perspectiviste) لتكثيف الحياة، أي لحفظها،
- لذلك فالقيمة هي الحياة في حدّ ذاتها،
- أو هي الإنسان المخصوص، أي الذي يقدّر الأشياء من جهة ماهي قيم.

إذن، فالحقيقة من جهة ماهي تقييم، هي الحياة التي تتحقّق للإنسان[1]. غير أنّ هيدغر يلاحظ أنّ الشذرة 507 جاءت على شاكلة"الاعتقاد" (Glauben)، حيث يقول نيتشه: "إنّي أعتقد أنّ هذا وذاك هو هكذا". فأيّ معنى لهذا "الاعتقاد"؟

"أن أعتقد" في مفهوم هيدغر معناه أن "نأخذ هذا أو ذاك على أنّه موجود وفق هذه الطريقة أو تلك". لا يبدو أنّ "الاعتقاد" هو ضرب من التصديق (Zustimmung) بمذهب من المذاهب التي لا تفهم بطريقة عقلانيّة، ولا تصديقا بالأمور الغيبيّة التي لا نراها من جهة ماهي موجودة فعلا، ولا نستطيع أن ندركها إدراكا مباشرا: "الاعتقاد" في هذا المعنى هو أن نعتبر أنّ شيئا ما يحدث أن يوجد بطريقة أو بأخرى، تلك هي ماهيّة الحقيقة في تقدير هيدغر لنيتشه[2]. أمّا الحقّ (Das Wahre) فهو ما يؤخذ على أنّه موجود (seiend)، أو هو الموجود نفسه. لكن إذا كانت الحقيقة اعتقادا وتقييما، فإنّها تصير ضربا من الحكم (Urteilen) على شيء ما بأنّه موجود على نحو ما[3]. فالحكم هو أن نتحدّث عن شيئا ما في علاقته بشيء آخر، أي أن نتمثّله كموجود. لا تختلف ماهيّة الحكم إذن عن ماهيّة المعرفة، فهذا الأمر هو تقليد فلسفيّ أساسا. إذ المعرفة هي تقييمنا للشيء وحكمنا عليه من جهة وجوده على طريقة ما، فيكون حكمنا عليه هو الحقيقة التي نتمثّلها، أي اعتقادنا في أنّه يحدث أن يظهر ويوجد على طريقة ما. ألم يقل نيتشه بأنّ "الحكم هو اعتقادنا الموغل في القدم" (شذرة 531، 1885-1886)؟

---

1 المصدر نفسه، ص. 399.

2 المصدر نفسه، ص. 399:

«Tenir ceci et cela pour étant de telle ou telle manière»

3 المصدر نفسه، ص. 400.

إنّ تمثّلنا لهذا الشيء من جهة وجوده هو في الواقع جعله يحضر أمامنا ويتجلّى موجودا، فيتطابق تفكّرنا في أمره وتمثّلنا إيّاه مع ماهو موجود فعلا[1]. يعني ذلك أنّ ماهيّة الحقيقة عند نيتشه لا تخرج عن كونها استقامة (rectitude) وتطابقا كما لو أنّه يقول ما ينبغي قوله دون أن يكون واعيا بذلك. فيضع الحقيقة في معناها الإغريقيّ بين ضفرين لأنّه يريد أن يتجاوزها. غير أنّ هيدغر يرجعه إليها، ويتصوّر أنّه لم يغادرها البتّة. فماهيّة الحقيقة عند نيتشه لا تعدو أن تكون **الاستقامة** وإن كان يصرّ على أن تكون وهما وضربا من الخطأ[2]. تمثّل "الاستقامة" في منظور نيتشه الكلمة-المفتاح التي يمكن أن نفهم من خلالها ما يقصده نيتشه بالحقيقة من جهة ماهي اعتقاد: "إنّ ماهيّة الحقيقة من جهة ماهي استقامة هو التقييم بما في الكلمة من معنى"[3]. هاهنا، يلحظ هيدغر أنّ نيتشه يكاد يتوافق مع كانط تحديد في تعريفه للحقيقة. إذ يبدو أنّ التفسير الكانطيّ للحقيقة ضمن **نقد العقل المحض** (*Kritik der Reinen Vernunft*) على أنّها توافق للمعرفة مع موضوعها، لا يخرج عن تحديده لها بكونها استقامة. إذ تقتضي الثورة الكوبرنيكيّة عند كانط أن نجعل الموضوعات تتحدّد بحسب المعرفة، أي أنّ الموضوعات صارت تدور على الذات بينما كانت الذات سابقا هي التي تدور على الموضوعات. إنّ نيتشه لا يزال في نظر هيدغر منشدّا إلى هذا الإرث الميتافيزيقيّ[4]. ويشير هيدغر في السياق نفسه، إلى أنّ الحقيقة كانت قد تحدّدت منذ أفلاطون

---

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

2 المصدر نفسه، ص. 397:

«Nietzsche écrit le mot vérité entre guillemets. Ce qui veut dire succinctement: la vérité telle que depuis longtemps, c'est-à-dire durant l'histoire de la pensée occidentale, elle a été entendue, telle qu'il fallu que Nietzsche l'entende, sans être conscient de cette nécessité et de sa portée, ni même de sa raison».

3 المصدر نفسه، ص. 401:

«Le mot clef sur l'essence de la vérité en tant que croyance implique sans doute, comme sa *pré*supposition cette position inexprimée: la vérité est rectitude; (...) Ce qui veut dire: l'essence de la vérité en tant que rectitude (la rectitude comme telle) est à proprement parler une *évaluation*».

4 المصدر نفسه، ص. 400.

وأرسطو على أنّها إحكام للتمثّل (justesse de la représentation)، ويُعنى بالتمثّل (Das Vorstellen) هاهنا أن نجعل الموجود حاضرا أمامنا، سواء عبر التذكّر لما كان، عبر الإدراك المباشر لما يكون في الزمن الحاضر أو عبر استشراف/رفض ماهو مقبل[1].

إذا كانت القيمة هي الشرط (Bedingung) المنظوراني لتكثيف الحياة، فإنّ الحقيقة من جهة ماهي تقييم تعبّر عن شروط حفظ (Die Erhaltung) الحياة وضمان نموّها (Wachstum)[2]. يرى هيدغر أنّ في عبارة "التقييم" ما يدلّ أساسا على مشروطيّة الحفظ والنموّ، أي على الحياة. لذلك لا بدّ للحقيقة وللمعرفة أن يكونا منتظمتين وفق شروط الحياة[3]. لعلّ هذا الأمر هو الذي يدفع بهيدغر إلى الإقرار بأنّ نيتشه يتوافق مع كانط في تحديده للمعرفة: فإذا كان كانط قد جعل من الموضوعات تتوافق مع المعرفة، فإنّ نيتشه يعتبر أنّ "كلّ أعضائنا المعرفيّة وكلّ حوّاسنا لا تنمو إلاّ لكي تكون شروطا للحفظ وللتطوّر"[4]. فهل ثمّة فرق بين حفظ الحياة وتكثيفها (intensification)؟

يؤكّد هيدغر أنّ عبارة "الحفظ" تكاد تعني نفس المعنى الذي تعنيه عبارة "التكثيف"، غير أنّ الحفظ يعني تواصليّة التكثيف واستمراريّته، أي يجب أن يظلّ في تزايد مطّرد. تشير عبارة الحفظ إلى انفتاح الكائن الحيّ وتمكّنه من الاستمرار في الحياة باقتدار أكبر. لكن، ما معنى أن تكون المعرفة شرطا أساسيّا لحفظ الحياة؟ ألا يبدو أنّ ماهيّة المعرفة أي حقيقتها تكمن في كونها **نافعة** للحياة؟

إنّ المقصود بذلك هو أنّ إرادة الاقتدار من جهة ماهي معرفة تتحدّد ضمن الاستعمال العمليّ النافع للحياة، وأنّ الحقيقة يمكن تقييمها بحسب درجة وطبيعة هذا الاستعمال نفسه[5]. لذلك تتعيّن المعرفة عند نيتشه كتخطيطيّة (Schématisation) تنظّم الفوضى المتراكمة هنا وهناك[6]. فكيف تختصّ الحقيقة والمعرفة بالتحقّق العمليّ؟

---

1 المصدر نفسه، ص. 398.

2 المصدر نفسه، ص. 401.

3 المصدر نفسه، ص. 402.

4 المصدر نفسه، ص. 402.

5 المصدر نفسه، ص. 414.

6 المصدر نفسه، ص. 428-429.

3- في المعرفة من جهة ماهي تخطيطيّة للفوضى، توافقا مع الحاجة العمليّة:

إنّ التساؤل عن المعرفة كما يلاحظ هيدغر هو إرادة لمعرفة المعرفة، فكيف يكون هذا الأمر شأنا ذو معنى؟ ألا يبدو أنّ المحاولة في حدّ ذاتها هي عبث بالسؤال نفسه؟ ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى هيدغر، فهذا المرام على قدر عال من الأهمّيّة وإن كانت المعرفة بالمعرفة تختبر لدينا حال حصولها أوّلا. إنّه يدرك أنّ إرادة معرفة المعرفة تعكس ماهيّة وتاريخ الإنسان الغربيّ، ذلك أنّ طبيعة علاقته بالموجود في كلّيته تدفعه إلى المعرفة والتفكّر. أي أنّ ماهيّة هذا الإنسان في حدّ ذاته تنبني وفق التفكّر (Die Besinnung) نفسه. غير أنّه لا ينبغي أن نتصوّر أنّ النظر والتفكّر في أمر المعرفة له علاقة بما يسمّى "نظريّة المعرفة" (Erkenntnistheorie) حيث يكون المسؤول عنه معطى أوّليّا قبل مباشرة السؤال. فالمعرفة في تقدير هيدغر تكمن في علاقة العارف بماهو قابل للمعرفة (connaissable) وما عرف، غير أنّ هذا الشأن لا يعطى مسبقا بل يتكوّن أثناء إجراء المعرفة، أي أنّه يتحدّد بسلوكنا نحن من يعرف[1]. أن نعرف المعرفة هو أن نعود للتوّ إلى الأساس الذي تتقوّم به، هو أن تنفتح معرفتنا على الحياة. تنظّم المعرفة فوضى الحياة ويتوافق هذا التنظيم مع حاجاتنا العمليّة[2]. ذلك ما يقوله نيتشه ضمن الشذرة 515 (مارس، جوان1888) بحيث إنّه ينبغي أن «*لا "نعرف" بل أن نرسم الخطاطة* (schématiser)، - *أن نفرض على الفوضى قدرا من الاستقامة ومن الرسومات التي ينبغي أن تلبّي حاجتنا العمليّة*»[3]. يصرّ نيتشه على وضع العبارة المتعلّقة بالمعرفة بين ضفرين مثلما هو الحال مع الحقيقة. ما المغزى من ذلك؟ ما معنى أن تكون المعرفة التخطيطيّة

---

1 المصدر نفسه، ص. 429-430.

2 المصدر نفسه، ص. 428-429.

3 المصدر نفسه، ص. 431:

«Non pas "Connaître" mais schématiser,- imposer au Chaos autant de régularité et de formes qu'il en faut pour satisfaire à notre besoin pratique» (n° 515, mars, Juin, 1888).

للفوضى؟ وكيف تتوافق هذه التخطيطيّة مع الحاجة العمليّة؟ ما المقصود بالحاجة العمليّة (praktischen Bedürfnis)؟ هل هي المنفعة (Nützlichkeit)؟ أم هي الاستعمال العمليّ للمعرفة؟

يبدو أنّ هذه الشذرة 515 من شذرات نيتشه تتضمّن ثلاث مؤشّرات أساسيّة، وهي التي ستمكّننا من استبيان المعاني الثاوية ضمنها. يتمثّل المؤشّر الأوّل في أنّ "المعرفة" لا يقصد بها المعرفة في حدّ ذاتها، بل هي التخطيطيّة. ثمّ يشير المؤشّر الثاني إلى أنّ دور التخطيطيّة يتمثّل في تنظيم الفوضى وفرض الاستقامة عليها. أمّا المؤشّر الثاني فيؤكّد أنّه ينبغي على المعرفة من جهة ماهي التخطيطيّة أن تلبّي حاجتنا العمليّة. لذلك فإنّنا نعزم أن نبحث أوّلا في المعرفة من جهة ماهي التخطيطيّة، أي كيف تشتغل على تنظيم الفوضى. ثانيا، علينا أن نتبيّن الكيفيّة التي تجعل المعرفة مرتبطة بتلبية حاجتنا العمليّة.

إنّنا نطرح هذه الأسئلة حتّى نتمكّن من الإمساك بماهيّة المعرفة الهاربة من كلّ تحديد، إنّنا نبحث عن حدّ نهائيّ للمعرفة يمكّننا من فهم الكيفيّة التي تكون بها بنية أساسيّة لإرادة الاقتدار؟

أ) ما معنى أن تكون المعرفة تخطيطيّة (schématisation)؟

يوضّح هيدغر أنّ نيتشه يضع لفظ "المعرفة" بين ضفرين ليبيّن أنّ ما تعنيه هذه العبارة ضمن أفق كلماته الأساسيّة لا يمكن أن يتوافق مع المعنى المتداول، فهي لا يمكن أن تعني ضربا من المحاكاة أي إعادة إنتاج تقبّليّ (reproduction réceptive). لذلك يفصح نيتشه بأن نعرف هو أن نخطّ رسوما تنظّم الفوضى. فما المقصود بالتخطيطيّة؟ إنّها في ملفوظ نيتشه نفسه"(..) أن نفرض على الفوضى قدرا من الاستقامة ومن الرسومات (...)". بمعنى أنّ التخطيطيّة هاهنا هي بمثابة الإلزام الذي يفرض على الفوضى أن تستقيم وفق الرسومات الموضوعة لها. إنّ التخطيطيّة تشتغل وفق مجموعة من الخطاطات (des schèmes) التي تكون مسبقا على قدر كبير من النظاميّة والمرونة، بحيث تبدو متأهّبة لأن تهب ما لها من نظام لما تراه مبعثرا[1]. إنّ الخطاطات

1 المصدر نفسه، ص. 431-432.

هي الرسوم التنظيميّة التي تصطدم بالفوضى. يبدو أنّ فهم كلمات نيتشه الأساسيّة- وخاصّة إرادة الاقتدار من جهة ماهي معرفة- مرتبط بما يمكن أن يحيل عليه التقاء المعرفة بالفوضى ضمن ما تراه قابلا لأن يعرف. لذلك، يرى هيدغر أنّه لا بدّ أن نفكّر مع نيتشه وأن نعاود التفكير فيما فكّر فيه تحصيلا للمعنى وإجراءً للفهم[1]. لكن ما المقصود بالفوضى (Chaos)؟

تعمّ الفوضى كلّ الأمكنة التي يحلّ بها العارف ومن يريد أن يعرف، بل إنّ الفوضى هي ما ينبغي أن يعرف، وماهو قابل لأن يعرف، إنّها البراكسيس (*praxis*) الحياتيّ نفسه. لذلك تتحدّد وفق حاجتنا العمليّة[2]. يتجلّى أنّ ما يسمّيه نيتشه "الفوضى" هو ماهو قابل للمعرفة، في حين تتمثّل "المعرفة" في فرض الرسومات التنظيميّة. ألا يبدو أنّ نيتشه ينظر إلى ماهيّة المعرفة هاهنا من زاوية نظر (Blickpunkt) أخرى تتميّز عمّا عهدناه؟

يبدو أنّ السؤال المتعلّق بالمعرفة منتشر في كلّ الأمكنة ويداهمنا من كلّ صوب. لذا يصير في تقدير هيدغر مشروعا مفهوميّا مادام منشدّا إلى ماهيّة الإنسان بماهو كذلك، وإلى الموضع الذي يحتلّه وسط الموجود. فلا غرابة في أن يكون هذا الإنسان مشروعا للبحث في ماهيّة هذا الموجود نفسه[3]. لذلك يفهم هيدغر أنّ زاوية النظر التي ينظر من خلالها نيتشه إلى ماهيّة المعرفة هاهنا هي التي يذكرها في الشذرة 515 عندما يجعل من المعرفة مرتبطة بتلبية حاجتنا العمليّة. فزاوية النظر هي "حاجتنا العمليّة" في حدّ ذاتها، إنّها حياتنا العمليّة في مسارها اليوميّ، وهي كذلك انتمائنا إلى "العالم" وطرق تأمّلنا إيّاه. غير أنّنا قد لا نرى هذا العالم فوضويّا نظرا لتأثّرنا بماهو يوميّ، إذ تبدو لنا مواضيعه على غاية من الانسجام والنظام. لذلك يتساءل هيدغر: ألا يبدو أنّ القول النيتشوي بتواجد الفوضى حيثما حلّ العارف هو شأن يتوافق أساسا مع تقليد ميتافيزيقيّ أي مع جلّ الفلاسفة العظماء[4]؟ أم أنّ ما نراه منظّما هو العالم الذي تمّت

1 المصدر نفسه، ص. 432.
2 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
3 المصدر نفسه، ص. 436.
4 المصدر نفسه، ص. 433.

معرفته؟ يبدو أنّ المعرفة تتمثّل في أن نخطّ رسوما تنظيميّة لتجاوز حالة الفوضى والحصول على نظام ما؟ غير أنّ هيدغر لا ينفكّ عن طرح الأسئلة المتعلّقة بمفهوم "الفوضى": ما الذي يقصده نيتشه بالفوضى تحديدا؟ ولماذا تلعب دورا أساسيّا في عمليّة المعرفة[1]؟

يبدو أنّ هيدغر لا يرى أنّ نيتشه يستعمل مفهوم (Der Begriff) الفوضى هاهنا في معناه الإغريقيّ الأصليّ، بل ضمن التصوّر الحديث اللاحق عليه. إنّ "الفوضى" (Chaos) عند الإغريق هي «Χάος»، ويُقصد بها ضمن ميثولوجيا هزيود (Hésiode) ماهو فارغ ومنفتح أي منفرج من طرفيه الأسفل والأعلى (das Aufgähnende, l'entrebâillant)، فهو ما لا عمق له ولا أساس. غير أنّ هيدغر يؤكّد على أنّه ينبغي أن نفهم الفوضى في معنى الانفتاح الذي لا حدّ له. كما أنّه يرى أنّ "الفوضويّ" (Das Chaotische) هو ما يكون على حالة من الهرج والمرج بحيث يصبح إطارا جامعا لعدّة صور متداخلة. غير أنّه يشير إلى أنّ الفوضى لا تعني دائما اختلال النظام، فهي تعني أيضا اضطرابا في الغموض وارتباكا للترسّب، في حين صارت تعني لاحقا ضمن التصوّرات الفيزيقيّة ضربا من "الحركة" (Bewegung)[2]. غير أنّ هيدغر يلحّ على أنّ كلّ هذه المعاني لا يقصدها نيتشه، فالفوضى عنده هي حياتنا الجاسدة (corporante) من جهة ماهي العنصر الانفعالي الذي لا يهدأ بحيث لا يمكننا أن نتبيّن طبيعة النظام الذي يحكمه[3].

إنّ العالم بماهو فوضى هو الموجود في كلّيته، وماهو قابل لأن يعرف، غير أنّه أمر نعترضه في حالاتنا الجاسدة، لذلك يظهر لنا على صورة الجسد الحيّ[4]. يتبيّن هيدغر أنّ هذا العالم القابل للمعرفة والذي يتجلّى على صورة ماهو فوضويّ متراكم لا يمكن أن نتصوّره موضوعيّا أو بسيكولوجيّا، إنّه لا يدرك إلاّ ميتافيزيقيّا لأنّه على علاقة وطيدة بعالم الفنّ: فالعالم الذي نعرفه هو العالم الذي يكوّنه الفنّ،

---

1 المصدر نفسه، ص. 435-436.
2 المصدر نفسه، ص. 437.
3 المصدر نفسه، ص. 439.
4 المصدر نفسه، ص. 440.

لذلك يرتبط فعل المعرفة بماهو حيويّ فينا. لا يطرأ الفعل المعرفيّ فجأة، فالعارف وموضوع المعرفة تجمعهما الماهيّة نفسها ويقوّمهما الأساس نفسه. لذلك لا يتصوّر هيدغر أنّ المعرفة يمكن أن تكون جسرا ممتدّا بين العارف وموضوعه، بل إنّها شلاّل متدفّق تلتقي ضفافه وتتلاطم مياهه في صيرورة لا يضاهيها نظير[1]. فارتباط المعرفة من جهة ماهي تخطيطيّة للفوضى بماهو حيويّ فينا هو الذي يشرّع لها أن تلبّي حاجتنا العمليّة. فما الذي يقصده نيتشه بالحاجة العمليّة؟

ب) في المعرفة من جهة ماهي تلبية لحاجة عمليّة:

تكون المعرفة تخطيطيّة للفوضى بناء على ما تفرضه علينا حاجتنا العمليّة. لذا ينبغي علينا أن نتبيّن ما الذي يقصده نيتشه بالحاجة العمليّة (Das praktische Bedürfnis)؟ كيف يمكن أن نفهم هذه العبارة؟

يمكن أن تعني هذه العبارة في تقدير هيدغر"الحاجة إلى نشاط عمليّ"، غير أنّ هذه الحاجة العمليّة لا تكون حاجة حياتيّة إلاّ إذا كان ماهو عمليّ (*praxis*) متعلّقا بماهيّة الحياة بحيث يمكن أن تلبّي ماهو حيويّ فيها. فما يمكن أن تعني الحياة هاهنا؟ وما المقصود بالبراكسيس؟ إنّ البراكسيس هو لفظ إغريقيّ يعني لغويّا كلّ ماهو نشاط عمليّ[2]. غير أنّ هيدغر لا يرى أنّ البراكسيس قد يشير دائما إلى التحقّق العمليّ لنشاط من النشاطات، إذ يمكن أن يفيد في معناه الأصيل اكتمال الحياة في حدّ ذاتها[3]. أمّا "الحياة" فهي تعني في هذا السّياق إسما للوجود، أي أنّها تعني أن نجعل أمرا ما حاضرا أمامنا، فهي "الدّوام" الذي يقاوم التبدّد والزّوال. إنّها ذلك الجسد الفوضويّ الذي تتجاذبه النوازع والرّغبات، غير أنّها انفعالات لا يمكن أن تعدم الحياة بل تدفعها إلى أن تدوم[4]. يبدو أنّ ماهيّة "الحاجة العمليّة"

---

1 المصدر نفسه، ص. 511-514.

2 المصدر نفسه، ص. 443-444.

3 المصدر نفسه، ص. 444.

4 المصدر نفسه، ص. 442-443. يلاحظ هيدغر أنّ مفهوم الحياة عند نيتشه هو مفهوم عائم وغير مستقرّ، فهي تعني الموجود في كليّته، كما تعني الكائن الحيّ، وقد يقصد بها كذلك الحياة الإنسانية. انظر، هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 445.

مرتبطة ارتباطا وثيقا بحياتنا الجسديّة، أي بجملة النّوازع والانفعالات والميـــولات، وكذلك بجملة الحاجات والانطباعات والرّغبات التي تدفع بالحياة نحو الاستمراريّة والصّيرورة المتدفّقة[1]. آنذاك تعني "الحاجة العمليّة" أن نكون في حاجة إلى الحيـــاة، مادام "البراكسيس" هو سعي إلى اكتمال الحياة، أي أنّه هو من يضمن متانتها. بيد أنّ هيدغر يتبيّن أنّ هذا الشأن لا يتحقّق إلاّ بفرض تخطيطيّـــة تســـكّن الفوضـــى وتثبّتها. وعندما كان تثبيت الفوضى يشترط تحويل الدفع (pulsion) المتـــدفّق إلى مجموعة من الخطاطات التي تشتغل على ماهو فوضويّ، فإنّ البراكسيس لا يعـــني الحاجة العمليّة فحسب، بل الحاجة إلى الخطاطات[2].

إنّ الحاجة العمليّة تصير في هذا المقام مكوّنـــا لأفـــق منظـــورانيّ (horizon perspectiviste)، ويقصد به الفضاء المرح والمنفتح الذي يحيط بالإنسان بشـــكل دائم. إنّه أفق على غاية من الشفافيّة والانشراح لأنّه يتعلّق بكلّ مـــاهو صـــائر أو قادر على الصيرورة. يتكوّن هذا الأفق ضمن منظوريّة تبحث في كلّ ما يمكـــن أن تشمله الصيرورة أو تستبق ما سيصير لاحقا. ألا يبدو أنّ المنظورانيّة والاستباقيّة هما خاصيّتان من خاصيّات التي تتوافق مع ماهيّة الحياة من جهة ماهي "براكسيس" أي سعيا إلى الاكتماليّة ضمن تكوّن الأفق المنظورانيّ[3]؟

لقد تبيّن لدينا أنّ ماهيّة إرادة الاقتدار تتحدّد في كونها إحساســـا، وجـــدا، انفعالا، فنّا، قلبا/تأسيسا للقيم وفي كونها معرفة غير أنّ هيدغر مـــازال يتســـاءل: "ماذا يمكن أن تكون إرادة الاقتدار وكيف تتحدّد هذه الإرادة في حدّ ذاتها؟". إنّه يعثر على الإجابة للتوّ: **إنّ إرادة الاقتدار هي العود الأبديّ للهو-هو**[4]. كيـــف ذلك؟ ما معنى أن تكون إرادة الاقتدار العود الأبديّ للهو-هو؟ ومـــاهو العـــود الأبديّ؟

---

1 المصدر نفسه، ص. 442-443.

2 المصدر نفسه، ص. 444.

3 المصدر نفسه، ص. 445-446.

4 المصدر نفسه، ص. 25.

القسم الثاني

العود الأبديّ للهو هو: الحمل الثقيل

الفصل الأوّل:

في ارتباط إرادة الاقتدار بالعود الأبديّ للهو هو.
(قراءة ناقدة ليسبرس ويوملار)

إنّ قراءة هيدغر لنيتشه قائمة على نقض التأويلات الــتي رفضــت فكــرة الارتباط الحاصل في فلسفة نيتشه بين إرادة الاقتدار والعود الأبديّ للهو هو. لــذا فهو ينتقد هاهنا كلاّ من بوملار (A.Baeumler) في كتابه: **نيتشه، الفيلســوف والسياســيّ** (*Nietzsche, der Philosoph und Politiker,* 1931)، وكــارل يسبرس (K.Jaspers) في كتابه: **نيتشه، مقدّمة لفهــم طريقتــه في التفلســف** (1936)، اللّذين أصرّا على أنّه لا وجود لارتباط بين إرادة الاقتدار والعود الأبديّ للهو هو[1].

---

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 27. لم يتسنّى لي الإطّلاع على كتاب بوملار (*Nietzsche, der Philosoph und Politiker*)، لكنّي اطّلعت على ملخّصات وبعــض الملاحظــات النقديّة التي أوردها كارل لفيت في ملحــق كتابــه: *Nieztsche: philosophie de l'éternel retour du même*، ص ص. 256-257، حيث يكتب:
«contrairement à Bertram, Bauemler veut dire quelque chose d'unitaire, de "non légendaire" sur Nietzsche philosophe. Il rassemble dans ce but les aphorismes de Nietzsche sur un seul "niveau d'interprétation", mais celui-ci est justement fait de telle sorte que pour constituer un "système" unitaire, Nietzsche lui-même perd son unité. Baeumler distinge dans toute la philosophie de Nietzsche ce qui est vécu "musicalement" de ce qui est penée "philosophiquement"(...). Certes il s'appuie surtout sur la dernière œuvre inachevée de Nietzsche, *La Volonté de puissance*, mais de telle sorte qu'il la sépare du *Zarathoustra*, alors qu'il reproduit lui-même dans son édition des écrits posthumes les plans de *La Volonté de puissance* se concluant par la doctrine du *Zarathoustra*».

1-الردّ الهيدغري على تأويلي بوملر ويسبرس:

أمّا بوملر فإنّه ينظر إلى ما يسمّيه نيتشه "الفكرة الأثقل" (la pensée la plus lourde) على أنّها ضرب من الاعتقاد أو الاقتناع الدينيّ الذي يخصّ نيتشه ويتعلّق بتجاربه الشخصيّة، كما أنّه لا يقرّ بإمكانيّة تواجد الفكرتين ضمن فلسفة نيتشه في الآن نفسه: ففي نظره، لا يمكن إلاّ لواحدة من الفكرتين أن تكون مشروعة. يشير هيدغر إلى أنّ بوملر يعلّل موقفه بأنّ "إرادة الاقتدار هي صيرورة، الوجود متصوّر على أنّه صيرورة" ويرى أنّ هذا الأمر هو المذهب الهيرقليطي نفسه. لذلك يتصوّر أنّ العود الأبديّ قد يتناقض مع ما تقرّه إرادة الاقتدار، فينفي القول بالصيرورة الدائمة مادام عودا للهو هو. يتصوّر بوملر أنّ الإقرار بالوحدة بين هاتين الفكرتين قد يحدث تناقضا داخل ميتافيزيقا نيتشه، بل ينتهي إلى إثبات أنّ إرادة الاقتدار هي الكفيلة وحدها بتحديد فلسفة نيتشه[1]. يوضّح هيدغر هاهنا أنّ بوملار يخيّر إرادة الاقتدار على العود الأبديّ لأنّه لا يفهم نيتشه ميتافيزيقا بل يؤوّله سياسيّا، كما لو أنّ صيرورة إرادة الاقتدار هي صيرورة وتحوّل للأنظمة السياسيّة. إذّاك تصبح فكرة العود الأبديّ للهو هو غير متطابقة مع التأويل السياسيّ لفلسفة نيتشه.

أمّا كارل يسبرس، فإنّه لا يردّ فكرة العود الأبديّ إلى السؤال الأساسيّ للفلسفة، سؤال الوجود ولا يدرك هو الآخر ارتباطها بإرادة الاقتدار[2]. إذ يكتب في كتابه **نيتشه، مقدّمة لفلسفته**: أنّ "الفكرة المركزيّة التي تعطي للنسق وحدته ككلّ ستظهر في إرادة الاقتدار، بحيث تحذف قطعا الاندفاعات الصوفيّة ومذهب العود الأبديّ"[3]. كما يستغرب اهتمام نيتشه بالعود الأبديّ عندما اعتبره "الفكرة الأكثر ثقلا"، ويرجع ذلك إلى أنّ هذه الفكرة هي التي تحوّل موت الإله قطعيّا

---

1 المصدر نفسه، ص. 27-28.

2 المصدر نفسه، ص. 29.

3 Karl Jaspers, *Nietzsche Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, Trad. Henri Niel, Lettre préface de Jean Wahl, 1950, p.14: «La pensée centrale qui donne son unité à tout le système apparaîtrait dans la Volonté de Puissance, d'où sont irrévocablement exclus les élans mystiques et la doctrine de l'éternel Retour».

وتتجاوز العدميّة من جهة أنّ العود الأبديّ لا يعترف بمبدأ الغايات والأهداف[1]. يتبيّن هيدغر أنّ يسبرس لا يأخذ العود الأبديّ مأخذ الجدّ، فلا يكون مسألة من المسائل الموضوعيّة في فلسفة نيتشه وذلك راجع في نظره إلى أنّ المفهوم في الفلسفة غير حقيقيّ، فلا وجود لمعرفة مفهوميّة البتّة[2].

لقد كتبت الباحثة أنجال كريمر-ماريتي (Angèle Kremer-Marietti) في هذا السياق قائلة: «نقد هيدغر تأويلات بوملار ويسبرس بحجّة أنّه لا أحد منهما فهم كيف ارتبطت نظريّة العود الأبديّ بإرادة الاقتدار (...): فكان الأوّل مفتونا بالتأويل السياسيّ، أمّا الثاني فكان يرفض ردّ فكرة العود الأبديّ إلى "السؤال الأساسيّ للفلسفة الغربيّة": سؤال الوجود»[3].

اعتبر فاتيمو كتاب بوملار حول نيتشه مرحلة جديدة في تاريخ الأدبيّات المتعلّقة بالفكر النيتشوي، لا لأنّه يمثّل التأويل النازيّ لفكره فحسب بل لأنّه جعل إرادة الاقتدار من أكبر وأهمّ المفاهيم النيتشويّة المعتمدة ضدّ التقليد الميتافيزيقيّ الغربي وفي علاقة معه في الآن نفسه. كما يقرّ أنّ بوملار يعدّ إرادة الاقتدار الفكرة المركزيّة في ميتافيزيقا نيتشه، غير أنّه يعتبرها الصّياغة الّتي تعبّر عن الصّيرورة، فهي إرادة تواصليّة. وبالتالي فهو لا يتحدّث عن **إرادة الاقتدار** بل عن *الإرادة كاقتدار*، لذلك كان على بوملار أن يحذف العود الأبديّ من نسق نيتشه لأنّه يحول دون تأويله السياسيّ ويتعلّق بمعان لا تتوافق مع مفهوم الصّراع. ينجرّ عن ذلك أن ميّز بوملار بين عالمين عند نيتشه: عالم هيرقليطيّ في صيرورة دائمة وآخر ديونيزوسيّ متميّز بالعود. مفاد ذلك أنّ بوملار يعيّن عالم العود رؤية شخصيّة لنيتشه لا معنى لها ولا ارتباط يشدّها إلى إرادة الاقتدار، في حين أنّ العالم الهيرقليطيّ يهتمّ في نظره ببراءة الصّيرورة.

---

1 المصدر نفسه، ص. 363.

2 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 29.

3 Angèle Kremer-Marietti, «Dossier Nietzsche», *ALLEMAGNES D'AUGOURD'HUI*, Revue française d'information sur les deux Allemagnes, Nouvelle Série N° 48, Mai-Juin 1975, pp. 53-55. (الترجمة من عندنا)

لا تتوافق قراءة بوملار لنيتشه هاهنا مع ما يكتبه نيتشه نفسه ضمن الشذرة 617 من **إرادة الاقتدار** والتي تشير أن مشروعه يتمثّل في "أن يطبع الصيرورة بخاصيّة الوجود"[1]. إذ يتصوّر بوملار أنّ مذهب العود الأبديّ يتشكّل عند نيتشه قبل وصوله إلى إرادة الاقتدار، أي أنّ إرادة الاقتدار في نظره تجاوز للعود الأبديّ[2].

يشير فاتيمو إلى أنّنا نجد عند هيدغر الإجابة الأكمل على أطروحة بوملار ويؤكّد على شرعيّة أن يصنّف نيتشه ضمن تاريخ الميتافيزيقا إلى جانب أرسطو وأفلاطون، ويرى أنّ المشكل الذي يشغل هيدغر هو عينه الذي انشغل به نيتشه ضمن أثره-المشروع **إرادة الاقتدار**، أي مشكل الوجود من جهة ماهو مشكل الميتافيزيقا ككلّ. لذلك فإنّ إرادة الاقتدار هي الخاصيّة الأساسيّة التي تتعلّق بالوجود بماهو موجود، وهكذا يرى فيه هيدغر اكتمالا للميتافيزيقا[3].

تتميّز الوضعيّة الميتافيزيقيّة الأساسيّة عند نيتشه بقضيّتين اثنتين:

القضيّة الأولى: إنّ الخاصيّة الأساسيّة **للموجود** هي إرادة الاقتدار.

القضيّة الثانية: **الوجود** هو العود الأبديّ للهو هو.

أو إنّ العود الأبديّ هو التحديد الأسمى للوجود.[4]

فكيف فكّر هيدغر في إرادة الاقتدار في علاقتها بالعود الأبديّ للهو هو؟

---

1 Vattimo Gianni, *Introduction à Nietzsche*, traduction de l'italien, Fabienne Zanussi, Paris, Le Point Philosophique, «Histoire de la critique», p. 124.

2 المصدر نفسه، ص. 125.

3 المصدر نفسه، ص. 127. يبدو جياني فاتيمو في قراءته لنيتشه متأثّرا بالقراءة الهيدغريّة نفسها وهو ما صرّح به فاتيمو نفسه ضمن مقال له نشر ضمن العدد 298 من مجلّة (*Magazine Littéraire,* Avril 1992) حيث يقول في الصفحة 43 من هذا المقال ما يلي:

«Quant à la lecture de Nietzsche que j'ai moi-même proposée dans mon ouvrage de 1974, elle puisse elle aussi ses racines dans l'interprétation heideggerienne. Elle pense Nietzsche comme l'annonciateur d'une pensée post-métaphysique qui se fonde avant tout sur le nihilisme en tant que dissolution de l'être identifie à la présence. L'objectivité de l'être identifie à la présence, l'objectivité, la manipulation».

4 هيدغر، **نيتشه 1**، ص ص. 27-30.

لقد خصّص هيدغر فقرة في **نيتشه الأوّل** (الصفحة 24 من الطبعة الفرنسيّة) للتحدّث عن الارتباط الوثيق بين كلمتي نيتشه الأساسيّتين، إرادة الاقتدار والعـــود الأبديّ للهو هو، وعنون هذه الفقرة كالتالي: "وحدة إرادة الاقتدار، العود الأبديّ وقلب{القيم}". يعني ذلك أنّ الوحدة التي تجمع بين إرادة الاقتدار والعود الأبديّ هي التي تتحدّد تاريخيّا من جهة كونها قلبا لكلّ القيم. غير أنّنا نتساءل مع هيدغر بأيّ معنى يمكن لهاتين "الكلمتين" أن تتحّدا في فلسفة نيتشه؟

2- الاعتبارات الأوّليّة المتعلّقة بوحدة إرادة الاقتدار مع العود الأبديّ:

يعود الدرس الذي كتبه هيدغر حول **"ارتباط إرادة الاقتدار بالعود الأبديّ"** إلى سنة 1939 ويتزامن مع النصّ المتعلّق "بإرادة الاقتدار من جهة كونها معرفة".
لقد اختصر هيدغر في **نيتشه الأوّل** على الإشارة إلى وجود ترابط أساســيّ بــين هاتين "الكلمتين"، غير أنّه أطنب في تحليل هذه العلاقة ضمن **نيتشه الثاني**[1]. يجدر بنا أن نتبيّن الاعتبارات الأولية التي يبني عليها هيدغر قوله بالترابط الوثيــق بــين هاتين الكلمتين الأساسيّتين.

الاعتبار الأوّل: الإقرار بالسبق الزمني والتاريخيّ للعود الأبــديّ علــى إرادة الاقتدار، فالعود الأبديّ أوّل بالزمان لأنّه الفكرة الأساسيّة الأولى فما يفكّر فيــه أوّلا هو ماهو أساسيّ أكثر[2]. بمعنى أنّ هذه "الكلمة الأساسيّة" كانت متصوّرة في ذهن نيتشه من قبل وإن كان لم يفكّر بعد في إمكانيّة وحدة ماهيّتــها مــع إرادة الاقتدار. بل إنّه من الممكن أنّها كانت في البدايات الأولى لنشأتها مجرّد حــدس لم يكتسب بعد سياقا مفهوميّا أو تسمية فعليّة[3].

---

1 انظر الأقسام الرابع والخامس والسادس من درس نيتشه حول هيدغر.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، القسم الخامس، ص. 36:
«Il reste ici à considérer le fait décisif que Nietzsche devait nécessairement penser l'Éternel Retour du Même antérieurement à la Volonté de puissance. C'est la pensée la plus essentielle qui se pense en premier».

3 المصدر نفسه، القسم الرابع، ص. 12:
«La pensée de l'Éternel Retour du Même est conçue par Nietzsche bien avant celle de la Volonté de puissance, bien que des accords préludant à cette dernière se fassent également entendre dans les premières périodes».

الاعتبار الثاني: نظرا لأنّ العود الأبديّ متعلّق بالموجود في كلّيته، فإنّه يتحّد مع إرادة الاقتدار ليكوّنا الخاصيّة الأساسيّة للوجود.[1]

الاعتبار الثالث: إنّ في وحدة إرادة الاقتدار بالعود الأبديّ إيذان باكتمال الميتافيزيقا أو نهايتها. ذلك أنّ إرادة الاقتدار تتفكّر الأمر الميتافيزيقي نفسه في معنى الأزمنة الحديثة ويفكّر فيه العود الأبديّ للهو هو ضمن سياق نهاية التاريخ. ففي تصوّر هيدغر تفصح هاتين الكلمتين في وحدتهما الماهويّة الكلمة الأخيرة للميتافيزيقا، والكلمة الأخيرة هاهنا بمعنى التفكير في اكتمال مشروع الوجود بماهو موجود. إذّاك يكتمل المشروع الميتافيزيقيّ ويشرف على النهاية.[2]

الاعتبار الرابع: مادامت إرادة الاقتدار تتحّد بالعود الأبديّ وترتبط به ارتباطا وثيقا فإنّهما مدعوّان لا إلى أن يكون أحدهما في علاقة وظيفيّة مع الآخر، بل إنّهما مطالبان بأن يعبّرا في الشيء ذاته وأن يتفكّرا الأمر عينه[3]، فهاتين الفكرتين تتعلّقان بالأمر الميتافيزيقيّ نفسه[4]: أي وجود الموجود. فإذا كانت إرادة الاقتدار تفصح عمّا يكونه الموجود (le *quid esse, ce qu'est*) من جهة ماهو كذلك، أي ما يمكن أن يكونه في تقوّمه كموجود، فإنّ العود الأبديّ للهو-هو ينظر في الكيفيّة التي يكون بها (le *quod esse , comment il est)* هذا الموجود

---

1 يشير بيار كلوسوفسكي (Pierre Klossowski) إلى أنّ نيتشه لا يكون فيلسوف إرادة الاقتدار إلاّ لكونه فيلسوف العود الأبديّ، وهو الموقف نفسه الذي يصرّح به هيدغر.(انظر، **نيتشه اليوم**، باريس، 18/10، 1973، الجزء الأوّل، ص. 91-92.). كما يذكر دافيد فارال كرال (David Farrell Krell) أنّ هاتين الفكرتين تمثّلان إجابتين على السؤال التوجيهيّ المحايث للميتافيزيقا، لكنّهما لا تقدّمان لنا الإجابة في نظره على السؤال الأساسيّ المتعلّق بالميتافيزيقا في حدّ ذاتها. كما يرى أنّ الوحدة المفترضة بين إرادة الاقتدار والعود الأبديّ من جهة ما هما ماهيّة ووجود (essence et existence) لكلّ الموجودات قد تأخذ أحيانا شكلا تخطيطيّا (schématique) وقياسيّا (كلّ موجود من جهة ماهو إرادة اقتدار أساسا، لا يمكن أن يكون إلاّ من جهة كونه عودا أبديّا في الآن نفسه) في درس هيدغر حول نيتشه. انظر: David Farrell Krell, *Cahier de L'Herne Heidegger*, Paris, Livre de Poche, 1983، ص. 168.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، القسم الرابع، ص ص. 10-14.

3 المصدر نفسه، القسم الرابع، ص. 17.

4 المصدر نفسه، ص ص. 10-14.

نفسه في تقوّمه الكليّ[1]. تجيب إرادة الاقتدار عن سؤال الوجود بالنظر إلى تقوّمـــه (constitution)، ويجيب عنه العود الأبديّ بالنظر إلى جهتـــه (modalité): فـــلا ينفصل تقوّم الوجود عن جهته فهو الأساس الذي يخصّه[2].

الاعتبار الخامس: لا بدّ من التمييز بين "ما يكونـــه" الموجـــود (le *quid esse* τό ἴτ εστιν,) و"كيف يكون" (le *quod esse* , Ἔστιν τὸ) في تقوّمه، إذ يدرك هيدغر أنّ السبب الأصليّ لهذا التمييز يظلّ في حاجة إلى التوضيح[3]: فإرادة الاقتـــدار من جهة ماهي"*quid esse*" تقول وجود الموجود من جهة مباشرته للاقتدار، غير أنّها ليست "شيئا في ذاته" يتعلّق به العود الأبديّ من جهة مـــاهو"*quod esse*". فـــالقول "فيما يكونه الموجود" يمثّل شرطا من شروط الحياة عندما كانت إرادة الاقتـــدار إرادة للحياة في حدّ ذاتها. أمّا العود الأبديّ من جهة ماهو "*quod esse*" فإنّه يتعلّق بالكيفيّة التي يكون بها الكائن الحيّ، بمعنى أنّه يعطي لحضور الموجود تماسكه وصلابته.

الاعتبار السادس: عندما كانت إرادة الاقتدار متعلّقة بالموجود مـــن جهـــة وجوده، فإنّها مرغمة على تجاوز الصّيرورة دوما، وتعود على ذاتها لأنّها تفتـــرض غياب الهدف، فتعطي للصيرورة طريقة في الوجود. أمّا العود الأبديّ، فإنّه يفصح عن صيرورة الموجود. لذلك يجب على الموجود من جهة مـــاهو إرادة اقتـــدار أن تجعل الهو هو يعود في كلّ مرّة، وينبغي على هذا العود أن يكون عودا أبديّا[4]. قد يتقابل الوجود ويتنافس مع الصّيرورة، غير أنّه تقابل ظاهريّ فحسب، فالذي يميّز إرادة الاقتدار في سعيها إلى تجاوز الصيرورة هو العود الأبديّ للهو هـــو. بـــل إنّ نيتشه يثبت أنّ أرقى إرادات الاقتدار هي التي تعطي للصيرورة خاصيّة الوجـــود[5].

---

1 المصدر نفسه، القسم الخامس، ص. 230.

2 هيدغر، **نيتشه 1**، **ص**. 359-360.

3 يذكر هيدغر أنّه قدّم محاضرة سنة 1927 تهتمّ بالتمييز بـــين (la quiddité de l'Etre) و(La quoddité de l'Etre) غير أنّها لم تنشر، انظر هيدغر، **نيتشه 2**، القسم الرابع، ص. 15.

4 هيدغر، **اكتمال الميتافيزيقا والشعر**، ص ص. 41-42-43.

5 المصدر نفسه، ص. 44. يقول نيتشه في الشذرة 617 من إرادة الاقتدار:
(puissance *Imprimer* au devenir le caractère de l'être- telle est *la plus haute Volonté de)*

ينتج قلب الوجود إلى صيرورة في نظر هيدغر عن القلب النيتشوي للأفلاطونيّة، فحصول التنافر بين الوجود والصّيرورة رغم الوحدة الحاصلة بين إرادة الاقتدار والعود الأبديّ هو في نظر هيدغر الاكتمال الحقيقيّ للميتافيزيقا[1]. فبأيّ معنى تكتمل الميتافيزيقا على أنقاض الأفلاطونيّة؟

الاعتبار السابع: يعتبر نيتشه أنّ إرادة الاقتدار هي "افتراض مسبق" (présupposition) للعود الأبديّ، لأنّه لا يصبح ممكنا إلاّ إذا كان تقوّم (constitution) إرادة الاقتدار متوافقا مع الوجود من جهة ماهو موجود: هكذا تصبح إرادة الاقتدار **مبدأ ماديّا** للعود الأبديّ. تكون إرادة الاقتدار "افتراضا مسبقا" بمعنى أنّنا لا يمكن أن نتبيّن ما يعنيه العود الأبديّ إلاّ بالعودة إليها، وإن كان يعدّ **علّتها** (raison) وماهيّتها. وهكذا، تصبح إرادة الاقتدار **مبدأ لمعرفة** العود الأبديّ للهو هو[2].

الاعتبار الثامن: لا يمكن للعود الأبديّ من جهة ماهو **حدث** إلاّ أن يكون إرادة الاقتدار نفسها، وذلك ضمن المعنى الذي يعيّنه نيتشه نفسه بعيدا عن أيّ تأويل سياسيّ. فأن يكون الموجود إرادة اقتدار، معناه أنّه تطوّر للمشروع الأوّلي للوجود من جهة ماهو عود أبديّ[3].

الاعتبار التاسع: عندما يفكّر نيتشه في "الفكرة الأكثر ثقلا" ويجعلها أرقى تأمّلاته، فهو في الحقيقة يفكّر في الوجود، أي في إرادة الاقتدار من جهة ماهي عود أبديّ للهو هو. لذلك فإنّ الموجود من جهة أنّه الخاصيّة الأساسيّة لإرادة الاقتدار هو في كليّته عود أبديّ للهو هو. فالموجود الذي يكون عودا أبديّا في مجمله، عليه أن يمتلك الخاصيّة الأساسيّة لإرادة الاقتدار[4]. تبرهن التخطيطات الخاصّة بالأثر المشروع على وحدة التفكّر في هاتين الكلمتين الأساسيّتين عند نيتشه، إذ ليس من باب الصدفة أن يتواتر حضورهما ويتزامن في المشاريع المتعدّدة الخاصّة بالأثر الأساسيّ: **إرادة الاقتدار**[5].

---

1 المصدر نفسه، ص. 12-14-18.
2 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 330-331.
3 المصدر نفسه، ص. 331.
4 هيدغر، **اكتمال الميتافيزيقا والشعر**، ص. 40.
5 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 25-26.

3- تلازم حضور إرادة الاقتدار مع العود الأبديّ للهو هو ضمن التخطيطات التحضيرية للأثر-المشروع:

يحصي هيدغر ثلاث وضعيّات أساسيّة مميّزة للعمل التحضيريّ المتعلّق بالأثر-المشروع. تجدر الإشارة إلى أنّه لا يقصد بالوضعيّات الأساسيّة الثلاث مراحل تطوّر فلسفته، بل هي بمثابة النقاط اللاّمعة المميّزة لبدايات التفكير في العود الأبديّ. كما يؤكّد هيدغر أنّ كلّ وضعيّة تجد صداها في الوضعيّتين الأخرتين وتعبّر عن فلسفة نيتشه في معناها الكليّ. غير أنّنا نلاحظ أنّ كلّ وضعيّة كانت معنونة بعنوان رئيسيّ وآخر فرعيّ، بحيث إنّ التلازم بين إرادة الاقتدار والعود الأبديّ يظهر في علاقة العنوان الأصليّ بالعنوان الفرعيّ: مرّة بأخرى[1].

تمتدّ الوضعيّة الأساسيّة الأولى من 1882 إلى 1883، وهي فترة ظهور **هكذا تحدّث زرادشت**. تتميّز هذه الوضعيّة الأولى بالعنوان التالي: "**فلسفة العود الأبديّ**، محاولة لقلب كلّ القيم". يتجلّى ارتباط إرادة الاقتدار بالعود الأبديّ في انسجام هذه الوضعيّة الأولى مع مشروع آخر تحتويه، بحيث تكون خاتمته "مذهب العود الأبديّ من جهة ماهو مطرقة في يد الإنسان الأكثر اقتدارا". نلحظ هاهنا أنّ "الإنسان الأكثر اقتدارا" هو إنسان إرادة الاقتدار، بمعنى أنّ اقتدار الإرادة هو الذي يؤهّلها لأن تفصح عن العود الأبديّ كمحاولة لقلب كلّ القيم[2].

أمّا الوضعيّة الثانية فتحتلّ حيّزا زمنياً أكبر من الوضعيّة الأولى، فتمتدّ من 1885 إلى 1887 وهي الفترة التي شهدت نشر **ما وراء الخير والشرّ** و**جينيالوجيا الأخلاق**. تتميّز هذه الوضعيّة بالعنوان الرئيسيّ: "**إرادة الاقتدار**، محاولة لقلب كلّ القيم"، ويتجلّى ارتباط إرادة الاقتدار بالعود الأبديّ هاهنا من خلال التخطيط المتعلّق بالقسم الرابع من الأثر-المشروع، والذي عنون "العود الأبديّ"[3].

1 المصدر نفسه، ص. 23.

2 هيدغر، **نيتشه 1**، **ص**. 23.

3 المصدر نفسه، ص. 23-24.

في حين أنّ الوضعيّة الأساسيّة الثالثة تمتدّ من 1887 إلى 1888 وهي فترة ظهور **أفول الأصنام، هذا هو الإنسان وضدّ المسيح**. لقد صار العنوان الفرعيّ الذي كان مميّزا للوضعيّتين الأولى والثانية، عنوانا رئيسيّا للوضعيّة الأساسيّة الثالثة (قلب كلّ القيم). كما أنّ التخطيطات الموازية لهذه الفترة تعنون القسم الرابع من الأثر"فلسفة العود الأبديّ"[1].

نخلص إلى أنّ إرادة الاقتدار ملتحمة بالعود الأبديّ أيّما التحام، بحيث لا يمكن أن توجد إحدى الفكرتين الأساسيّتين بمعزل عن الأخرى. وذلك راجع إلى كونهما متلازمتين في تصوّر نيتشه نفسه، إذ لا يمكنه أن يفكّر في إرادة الاقتدار دون أن يفكّر في العود الأبديّ في الآن نفسه. إنّهما يتعلّقان بالأمر الميتافيزيقيّ نفسه (وجود الموجود)، فإذا تصوّرته إرادة الاقتدار من جهة وجوده، فإنّ العود الأبديّ يفكّر فيه من جهة صيرورته الدائمة. لذلك فإنّ مسعاهما يلتقي دوما في كونهما يؤسّسان لمشروع الوجود. بيد أنّه يتوجّب علينا في هذا المستوى أن نتفحّص في العود الأبديّ للهو-هو من جهة نشأته ومن جهة ما يدلّ عليه من دلالات وما يرتبط به من سياقات ضمن فلسفة نيتشه.

---

1 المصدر نفسه، ص. 23-24.

في نشأة "الكلمة"

إنّ الأصل الألمانيّ لهذه الكلمة الأساسيّة هو الآتي: (Die ewige Widerkehr des Gleichen)، أمّا مقابله في الفرنسيّة فهو: (L'Éternel Retour du Même) أو (L'Éternel Retour de l'identique)،[1] ونقترح ترجمته إلى العربيّة بـ "العود الأبديّ للهو هو" وإن كانت ثمّة بعض الترجمات التي تميل إلى ترجمة هذه "الكلمة" بـ "العود الأبديّ لذات النفس"(سعاد حرب)[2]. قد لا نعثر عند نيتشه عندما يتكلّم عن العود الأبديّ على لفظ ألمانيّ يتكافأ تكافؤا متطابقا مع اللّفظ الفرنسيّ "le même"، الذي يقابله في الألمانيّة (Dasselbe). ذلك أنّ فكرة الهويّة يعبّر عنها نيتشه هنا في الغالب باستعمال لفظ آخر (das Gleiche)[3].

غير أنّنا لا نتبيّن في بادئ الأمر الماهيّة الحقيقيّة لهذه الكلمة، أي الماهيّة التي أرادها لها صاحبها. ذلك أنّ نيتشه لم يسند لهذه "الكلمة" تحديدا تمييزيّا. فماهو العود الأبديّ للهو هو؟ هل هو "كلمة" (Sprache ،parole)، "لفظ"(terme، Haupttitel)، "فكرة" (Gedanke ،pensée)، "مذهب" (Lehre ،doctrine)، أم هو ضرب من الوحي أو الإلهام الذي عايشه نيتشه فعلا؟

---

1 ملاحظة: يترجم بيار كلوسوفسكي الأصل الألماني للعود الأبديّ " L'Éternel Retour du même"، أمّا أدلين فروادكور (Adeline Froidecourt) فترجمه إلى (l'éternel retour de l'identique) في **اكتمال الميتافيزيقا والشعر**.

2 نقصد سعاد حرب، "هيدغر قارئا نيتشه"، **العرب والفكر العالميّ**، العدد الرابع، خريف، لبنان، مركز الإنماء القوميّ، 1988، ص. 9.

3 راجع: *Nietzsche aujourd'hui*, Volume I, *Intensités*, 10/18, Paris, 1973، ص. 31.

1- حول اختلاف التسميات المسندة للعود الأبديّ:

يصف نيتشه العود الأبديّ ضمن السفر الأوّل من **إرادة الاقتدار** على أنّه **فكرة** (idée) ، من جهة الدلالة على مثاليّتها، ويعتبرها كذلك في السفر الثاني مـــن نفـــس الأثر **فكرة** (Gedanke Pensée) من جهة الدلالة على كونهـــا أساســـيّة، وكـــذلك للتأكيد على كونها خطيرة (شذرة 235)[1]. كما يعتبرها في الشـــذرة الســـابقة (234) مذهبا (Lehre, Doctrine) استنادا إلى المبادئ والمسلّمات النظريّة التي تؤدّي إليهـــا[2]. لعلّ الغريب في الأمر هو أنّ هذه الفقرة التي احتوت هاتين الشـــذرتين (234 و235) يعنونها نيتشه كالتالي: "**العود الأبدي**. نبوّة"، ثمّ يذكر في النقطة الثالثة من هذه الفقرة أنّ العود الأبديّ هو **اعتقاد** (croyance)، بحيث يبحث في طـــرق تحمّلـــها وســـبل لتجاوزها[3]. يذكر نيتشه في النقطة الرابعة من نفس الفقرة أنّ العـــود الأبـــديّ يحتـــلّ النقطة المركزيّة في التاريخ للدلالة على عراقتها وأساسيّتها[4].

أمّا في **المعرفة المرحة** (*Die Förhliche Wissenschaft*)، فإنّ نيتشه يظـــلّ يراوح في تسميته للعود الأبديّ بين "المذهب" و"الفكرة"، فيسمّيها تارة مذهبا إذا

---

1 Nietzsche, La Volonté de Puissance, Tome I, p. 295, § 320: «Les deux points de vue les plus opposées -le mécanisme et le platonisme- se rencontrent dans l'idée du **Retour éternel**. Tous deux en tant qu'idéals».

1 Nietzsche, *la Volonté de Puissance*, Tome II, p.286, § 235: «1-La pensée du Retour éternel; ses postulat, qui devraient être vrais si elle est vraie. Ce qu'il en résulte. 2- la pensée la plus grave: son effet probable si l'on n'y pare d'avance, c'est-à-dire si les valeurs n'ont pas été transvaluées».

2 المصدر نفسه، ص. 286، فقرة 234:

«1- Exposé de la doctrine, de ses postulats et de ses conséquences *théoriques*. Démonstration de la doctrine».

3 المصدر نفسه، ص. 286. فقرة 234:

«3- Suites probables de cette *croyance* (elle fera tout rompre). a) Moyens de la supporter. b) Moyens de l'écarter».

4 المصدر نفسه:

«4 -Sa place dans l'histoire, au centre».

تحدّث عن إمكانيّة تعليمها كنظريّة في الحياة، (كذلك الأمر في **هكـــذا تحــدّث زرادشت**) ويسميّها تارة أخرى "الحمل الأكثـــر ثقـــلا"[1] أو "الفكـــرة الأكثـــر اقتدارا"[2].

يذكر برنارد بوترا[3] (Bernard Pautrat) في محاضرة له ضمن "**نيتشه اليوم؟**" أنّ نيتشه يشبّه العود الأبديّ في **هكذا تحدّث زرادشت** (القسم الرابع) بـــ "رأس الميدوسة" (tête de Méduse)[4]. فبأيّ معنى يمكن أن نشـــبّه فكـــرة مـــا بـــ "الميدوسة"؟ ماهو وجه الشبه؟ هل لكونها الفكرة العظمى؟ تتمثّل الإجابـــة الـــتي يقدّمها برنارد بوترا نفسه في أنّ "الميدوسة" هي الشيء الذي لا نستطيع أن نتمعّن

1 Nietzsche, *Le Gai savoir,* p. 232, § 341, «Le poids le plus lourd, La pensée la plus lourde».

2 المصدر نفسه، ص. 391، فقرة 11[220]:
«La plus puissante pensée consomme beaucoup de forces qui antérieurement obéissaient à d'autres buts, ainsi elle agit de façon *transfiguratrice*, elle crée de nouvelles lois dynamiques, non point de force nouvelle».

3 ملاحظة: يقرّ برنارد بوترا بمركزيّة العود الأبديّ ضمن الأثر النيتشوي، ويعتبره النقطة الشاهقة، فهو بمثابة القطب أو الفكرة المحوريّة التي يدور حولها الأثر برمّته. كما يؤكّد أنّ **هكذا تحدّث زرادشت** هو نصّ العود الأبديّ وأنّ العود الأبـــديّ هـــو الفكـــرة الأساسية المميّزة لهذا النصّ بالذات. غير أنّ ما نستغربه في مقاربة برنارد بوترا هو حديثه عن كون العود الأبديّ حاضرا بالغياب في نسق نيتشه، بمعنى أنّ هذه الكلمة لا توجد من جهة كونها مفصّلة ومتعمّق في ذكرها لذلك يقول: "إذا كان العود الأبديّ حاضرا هنا، في النصّ، فإنّ اللّبس يكمن في كونه ليس: لأنّ ما تقوله هذه الفكرة أو "ما تريد قوله" لم يقدّم قطّ على نحو مباشر ووضعيّ على شكل أطروحـــة فلســـفيّة". انظـــر، Bernard Pautrat, «Nietzsche Médusé», in *Nietzsche aujourd'hui*, Volume I, *Intensités*, 10/18, Paris, 1973، ص ص. 11-15.

4 Bernard Pautrat, «Nietzsche Médusé», in *Nietzsche aujourd'hui*, Volume I, *Intensités*, 10/18, Paris, 1973 (Inédits), p. 11: [un exemple «Dans Zarathoustra 4: la grande pensée comme tête de Méduse: tous les traits du monde se durcissent, un combat mortel gelé». Ou encore: «Septième solitude; - enfin "tête de Méduse "». Mentions qui ne sont pas tout à fait isolées, qu'on retrouve ici ou là dans d'autres fragments de cette même 4 ème partie de Zarathoustra.]

فيه دون أن نشعر بأنّنا متضايقين، منـــزعجين، مذعورين ومصعوقين حتّى الموت. معنى ذلك أنّنا ننـــزعج من فكرة العود الأبديّ على قدر انـــزعاجنا من مشاهدة "الميدوسة"[1]. لعلّه ثمّة وجه من التقارب الرمزيّ بين صورة "الميدوســـة" وصـــورة "الثعبان" ضمن الأثر النيتشوي، إذ في الحالتين نلحظ حضور الدائرة الـــتي تجعـــل الحركة ضربا من الدّور، والرأس الذي يجعل الحركة دوما عودا على بدء.

يحافظ هيدغر على نفس التسميات التي يذكرها نيتشه عندما يتحدّث عـــن العود الأبديّ للهو هو على حدة. لكنّه يستعمل مفردات أخرى لتعيينـــه عنـــدما يتحدّث عنه في ارتباطه بالكلمات الأساسيّة الأخرى: كأن يقول "**الألفاظ** الخمس الأساسيّة" وأصلها في النصّ الألماني (Die fünf **Haupttitel**)[2]، ومقابلها الفرنسيّ (les cinq **termes** capitaux)[3]، كمـــا ترجمـــت عبـــارة (Haupttitel) إلى (Locution) ضمن **اكتمال الميتافيزيقا والشعر**[4].

يسمّي كارل يسبرس هو الآخر، العود الأبديّ مذهبا[5]، وفكـــرة وتصـــوّرا (conception)، ويعتبره عنصرا أساسيّا في فلسفته. لذلك يؤكّد علـــى أنّ فهـــم نيتشه متعلّق بضرورة الإلمام بكلّ ما قاله الفيلسوف حول هذه الكلمة تحديدا، وإن كان يعزف في بعض الأحيان عن اعتبارها أساسيّة[6]. يعتبر يسبرس أنّ العود الأبديّ قد يتراوح بين التحديد وعدمه: هو فكرة أو مذهب قابل للتعريـــف ومضـــمونه

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 11-12.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، الطبعة الألمانيّة، ص. 22-23-296.

3 هيدغر، **نيتشه 2**، الطبعة الفرنسيّة، ص. -31-38-262.

4 هيدغر، **اكتمال الميتافيزيقا والشعر**، ص. 9. (التشديد من عندنا)

5 يسبرس، المصدر نفسه، ص. 14.

6 المصدر نفسه، ص ص. 352-353:

«Chez Nietzsche la conception de l'éternel retour est philosophiquement aussi essentielle que contestable. Elle a été la pensée qui l'a le plus ému, tandis qu'après lui, personne n'a plus été sérieusement touché par elle. Elle est pour Nietzsche l'élément capital de son philosopher, tandis que la plupart du temps on cherche à s'assimiler Nietzsche sans cette conception. (...) Pour comprendre Nietzsche il faut absolument réunir tout ce qu'il a dit de l'éternel retour.»

محدّد، غير أنّه يمكن أن يكون أيضا عقيدة غير واضحة الملامح. يتصوّر يسبرس العود الأبديّ تارة موضوعا علميّا فيزيقيّا، ويعتبره تأويليّة للوجود تارة أخرى[1].

يمثّل العود الأبديّ في نظر هيدغر حدثا أساسيّا، كان له الوقع الكبير على حياة نيتشه. إذ يدرك أنّ هذه "الكلمة الأساسيّة" لم تكن أمرا مبنيّا على تقديرات مسبقة أو مستنتجا من مقدّمات أوّليّة، بل كانت "تجربة حيّة" عايشها الفيلسوف فعلا. لقد احتفظ نيتشه بهذا "الإلهام" لنفسه في السنوات الأولى من حدوثه (1881) و لم يفصح به لأحد، كما لو أنّه يريد الاحتفاظ به لنفسه، وعندما تكلّم عن العود الأبديّ لم يطلق العنان لقوله، بل اكتفى بمصارحة بعض أصدقاءه المقرّبين فحسب مصارحة لا تكاد تأتي إلاّ على القليل من الحديث. فلماذا يفضّل نيتشه في دروسه التكتّم والصّمت فلا يتكلّم عن العود الأبديّ طيلة عشر سنوات؟ ولماذا يلجأ إلى تقصير الكلام أو اعتماد المجازات إذا رام التحدّث عن هذه "الكلمة الأساسيّة"؟ لماذا يصمت نيتشه عمّا هو أساسيّ في فلسفته[2]؟

يذكر هيدغر هاهنا قولا لنيتشه يشرح فيه تعمّده الصّمت عن العود الأبديّ: "إنّنا لن نحبّ معرفتها أبدا منذ أن نبلّغها"[3]، بمعنى أنّ نيتشه كان يخشى أن تفقد كلمته الأساسيّة النضارة والجاذبيّة فيبهت بريقها إذا تمّ تبليغها، كما لو أنّها "ستموت حين تقال" وقد يكون الصّمت عنها حيلة لجعلها تحيا أكثر وتتألّق في سماء فكره.

2- العود الأبديّ: قصّة ولادة، "ستّة آلاف قدم ما بعد الإنسان والزمان".

يذكر هيدغر أنّ نيتشه يروي قصّة ولادة العود الأبديّ ضمن الفصل الثالث (**لماذا أكتب كتبا جدّ جيّدة؟**) من الأثر الذي يعتبر بيوغرافيا ذاتيّة والمنشور سنة 1888: **هذا هو الإنسان** (*Ecce homo*)، أمّا عنوانه الفرعيّ فهو "كيف نصبح ما

1 المصدر نفسه، ص. 354.

2 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 209-210.

3 Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal,* § n° 160: «On n’aime plus assez sa connaissance dès qu’on la communique»، ذكره هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 210.

نحن عليه؟". يمثّل هذا الأثر الجزء الثالث من طبعة الأعمال الكاملة لنيتشه. عـرّج نيتشه على حكاية نشأة العود الأبديّ في سياق تقديمه للتصوّر الأساسيّ لأثره **هكذا تحدّث زرادشت**، ذلك أنّه ينشغل أساسا بفكرة العود الأبديّ. وتعود هذه الفكرة إلى صائفة سنة 1881. لقد كانت حبرا على ورق منثور في مكان ما، مرفوقا بهذا التعليق:

«"6000 قدما في ما وراء الإنسان والزمن". كنت يومها أتمشّى داخل الغابة على ضفاف بحيرة سيلفابلانا، وعلى مقربة من قالب صخريّ هائل قائم على شكل هرم غير بعيد من سورلاي (Surlei) توقّفت للاستراحة. هنالك جاءتني تلك الفكرة. وإذا ما عدت بضعة أشهر إلى الوراء، انطلاقا من ذلك اليوم، سأجد كعلامة سابقة على هذا الحدث تغيّرا فجئيّا عميقا وحاسما قد طرأ على ذوقي، في مجال الموسيقى بصفة خاصّة. ولعلّه بإمكان المرء أن يضع مجمل زرادشت داخل خانة الموسيقى، ومن المؤكّد أنّ ولادة جديدة لفنّ **الاستماع** لديّ كانت الشرط اللازم لنشأة هذا الكتاب»[1].

يبدو هذا القول وما تلاه من فقرات أخرى ضمن الكتاب ككلّ من شأنه أن يبيّن تأثّر الفيلسوف بهذا الحدث الذي يكاد يكون قدرا محتوما، له عواقب جمّة على صاحبه وعلى الإنسانيّة جمعاء. لذا صارت فلسفة نيتشه في نظر فاتيمو[2] منساقة إلى التركيز على مهمّة "قلب القيم" التي هي من مشمولات الأثر-المشروع: **إرادة الاقتدار**[3].

لا يعوّل جياني فاتيمو (Vattimo) في توثيقه لنشأة العود الأبديّ على هذا النصّ المذكور آنفا فحسب، بل يعرّج على رسالة لنيتشه بتاريخ 14 أوت 1881 كتبها الفيلسوف من سيل-ماريا (Sils-Maria) إلى هاينرش كوسليتز (Heinrich Köselitz) المدعوّ بكنية بيتر غاست (Peter Gast). تظهر هذه الرسالة أنّ نيتشه

1 نيتشه، **هذا هو الإنسان**، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، 2002، ص. 11.

2 تجدر الإشارة هاهنا إلى أنّ جياني فاتيمو ليس في مستوى هيدغر، بل يمثّل وضعيّة من وضعيّات القراءة.

3 Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche,* Tard, Fabienne Zanussi, Paris, Le point philosophique, 1991, p. 68.

كان على دراية بأنّه ثمّة أمور جديدة صارت تطرأ على أفكاره، إذ يقول في هذه الرسالة: "لقد أشرقت ضمن أفقي أفكار لم أر لها مثيلا أبدا- (...) إنّ تدفّق مشاعري يجعلني أضحك وأرتعش في آن الوقت"[1].

يشير هيدغر إلى أنّ نيتشه نفسه يولي أهمّيّة كبرى للعود الأبديّ عندما يتحدّث عن نشأته، إذ غالبا ما يروم الحديث عن هذه الكلمة الأساسيّة بطريقة تكاد تقترب من "السّيرة الذاتيّة" أو من "المذكّرات" لما تحتوي عليه من صبغة شخصيّة. يبدو أنّه قد تفطّن إلى أنّ استئناس نيتشه بهذا النمط من التحدّث عن كلماته الفلسفيّة هو أمر دأب عليه منذ شبابه، إذ كانت أفكاره الفلسفيّة مرفقة دوما بلحظات من التأمّل الذاتيّ[2]. كما يصرّ على أنّ هذه الكلمة الأساسيّة كان لها عميق الأثر على حياة نيتشه النفسيّة، فيذكر أنّه منذ ولادة هذه الكلمة، أخذت الحالة النفسيّة للفيلسوف منعرجا جديدا. بدأت البوادر الأولى لهذه التغيّرات النفسيّة في الظهور -كما حدّدها هيدغر- أوّلا ضمن عنوان أثره: **فجر**، 1881 (*Aurore*) وتجلّت بوضوح أكبر في مستوى ثان ضمن عنوان أثره: **المعرفة المرحة** (*Die Förhliche Wissenschaft* **1882** ,)[3].

غير أنّ هيدغر لا يوضّح هاهنا طبيعة الحالة النفسيّة التي صار عليها نيتشه عند ولادة العود الأبديّ، أي أنّه لا يبيّن لنا ملامح هذا التغيّر الذي طرأ على حياته. قد نفهم من اعتماد هيدغر هذين الأثرين اللّذين يعكسان في نظره حالة نيتشه النفسيّة في ذاك الزمن- خاصّة وأنّهما يعودان إلى فترة ظهور العود الأبديّ- أنّ المقصود هنا هو حصول حالة من المرح الكبرى لدى الفيلسوف تجعله مغتبطا بالعود الأبديّ الذي يكاد يكون في نظره رمزا لظهور **فجر جديد**. لذا لا يمكن لنيتشه أن يعرض العود الأبديّ للمرّة الأولى ضمن **المعرفة المرحة** (*La gaya scienza*) كما

---

1 المصدر نفسه، ص. 68.ملاحظة 4

«La lettre est citée par JANZ, *Nietzsche,* volume II, P. 352; tout le chapitre: de Janz précise le climat de transformation et d'excitation «prophétique» qui caractérise la vie de Nietzsche pendant ces mois."

2 هيدغر، **نيتشه 1**، **ص**. 206.

3 المصدر نفسه، ص ص. 210-211.

لو أنّه يعرض مذهبا نظريّا- وإن كان يعرض له أن يسمّيه مذهبا- بل إنّه سيعمد إلى إخراجها في صورة "الإلهام الغريب".

يبدو أنّ تشبّث نيتشه بهذه الفكرة الأساسيّة وحرصه على التكتّم عنها إلى حين حلول اللّحظة المناسبة للإفصاح عنها هو أمر يرجع في نظر هيدغر إلى أنّ العود الأبديّ هو كلمة لا يحقّ للغير أن يتقاسم الإحساس بها مع صاحبها، فهي ليست من قبيل ماهو مشترك (Mit-teilung) بل هي ما ينبغي حجبه عن الغير[1]. أمّا ضمن القسم الثالث من **هكذا تحدّث زرادشت**، فإنّ نيتشه يتكلّم عن العود الأبديّ بصورة مباشرة وإن كان يعمد إلى توظيف الرمزيّ والشعريّ. كما تكلّم نيتشه عن العود الأبديّ أيضا ضمن **ما أبعد من الخير والشرّ** (*Jenseits von Gut und Böse*)، غير أنّ حديثه جاء في شكل استفهاميّ لا يكاد يستوفي ما في هذه الكلمة الأساسيّة من معان عميقة. يفسّر هيدغر هذا اللّجوء إلى اعتماد الاستفهام ضمن مقام يتطلّب المزيد من الكلام بأنّ نيتشه كان متشبّثا بهذه الكلمة راغبا في مواصلة التكتّم عنها إلى درجة أنّه يرى أنّ من يصمت طويلا قد يأتيه زمن يندفع فيه إلى إفشاء ما تكتّم عنه، غير أنّ من يتكلّم عمّا صمت عنه بشكل متستّر ومحتجب فإنّه لن يخون عزمه على الصّمت والتكتّم[2].

---

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص ص. 211.

2 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

قراءة هيدغر لمقالات نيتشه حول العوْد الأبديّ:

يفهم هيدغر أنّ نيتشه لا يرغب في تحديد فهم نهائيّ للعود الأبديّ، بل إنّه كان يقصد من تحدّثه عن كلمته الأساسيّة أن يجعلنا نتأهّب شيئا فشيئا لتقبّلها التقبّل الحسن[1]. وعندماكان نيتشه يراوح ين التكتّم عن كلمته الأساسيّة حينا والتحدّث عنها بشكل مباشر حينا آخر، فإنّ هيدغر يقترح علينا البدء بالتمييز بين المصرّح به والمتكتّم عنه مع ضرورة اعتبار أنّ ما تكتّم عنه ذو دلالة كبرى مقارنة بما أفصح عنه[2]. لذلك يعمد إلى التمعّن في مقالات نيتشه عن كلمته الأساسيّة: ضمن **المعرفة المرحة** (*Die Förhliche Wissenschaft*, 1882)، ثمّ ضمن **هكذا تحدّث زرادشت** (*Also sprach Zarathustra*, 1885)، وأخيرا ضمن **ما أبعد من الخير والشرّ** (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886).

1- العود الأبديّ في فلسفة ما قبل الظهيرة: المعرفة المرحة.

أ) العود الأبديّ هو الحمل الثقيل.

يذكر هيدغر أنّ نيتشه صرّح لأوّل مرّة بالعود الأبديّ في أواخر الطبعة الأولى لأثره **المعرفة المرحة**، الصّادر سنة 1882، غير أنّ النصّ الأساسيّ المتعلّق بالعود الأبديّ والذي يمثّل الشذرة 341 التابعة للقسم الرابع من الكتاب، لم يصبح

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 213.

2 المصدر نفسه، ص ص. 211-212.

متداولا إلاّ ضمن الطبعة الثانية لنفس الأثر والتي صدرت في السنة نفسها التي صدرت فيها الطبعة الأولى[1]. إذّاك تصبح "المعرفة المرحة" في نظر هيدغر مرادفة للفلسفة التي تعلّم العود الأبديّ من جهة ماهو مذهب أساسيّ، لذا فإنّه يتصوّر أنّ نهاية الكاتب هي في الواقع بداية له، بداية لنشأة "فلسفة المعرفة المرحة"[2].

يكتب نيتشه في الشذرة 341 ما يلي:

«ماذا عساك تقول لو أنّ شيطانا تسلّل يوما أو ليلة حتّى داخل وحدتك الأكثر انزواء وقال لك: "هاته الحياة، مثلما تحياها الآن، ومثلما حييتها، سيلزمك أن تحياها مرّة أخرى ومرّات لا حصر لها، ولن يكون فيها شيء جديد، سوى أنّ كلّ ألم وكلّ متعة، كلّ فكرة وكلّ تأوّه وكلّ ماهو متناه في الصّغر والكبر في حياتك لابدّ أن يعود إليك، والكلّ في نفس النظام ونفس التتابع-تلك الرتيلاء أيضا، وضوء القمر هذا بين الأشجار، وهذه اللّحظة وأنا نفسي. إنّ ساعة الوجود الرمليّة الخالدة لا تفتأ تعكس من جديد- وأنت معها، يا ذرّة غبار من الغبار! "- ألن تلقي بنفسك أرضا، تصرّ أسنانك وتلعن الشيطان الذي قد يكلّمك بهذا الشكل؟ أم سيحدث أن تعيش لحظة رائعة قد يمكنك فيها أن تجيبه: "أنت إله، فما سمعت أشياء أروع من هاته قطّ!" لو سيطرت عليك هاته الفكرة فستحوّلك, جاعلة منك, مثلما أنت، شخصا آخر، ربّما طاحنة إيّاك: والسؤال المطروح بخصوص الكلّ بخصوص كلّ شيء: "هل تريد هذا مرّة أخرى ومرّات لا حصر لها؟" سيهبط بثقله على تصرّفك كأثقل وزن! أو كم سيلزمك من إظهار الإحسان تجّاه نفسك وتجّاه الحياة حتّى **لا ترغب في شيء** غير هاته الأخيرة [التي هي] إثبات أبديّ، هاته الأخيرة [التي هي] عقاب أبديّ؟[3]»

فلننظر إذن في المحدّدات الأوّليّة للعود الأبديّ في هذه الشذرة:

1 المصدر نفسه، ص. 214.

2 المصدر نفسه، **ص** ص. 215-216.

3 نيتشه، **العلم المرح**، ترجمة وتقديم، حسّان بورقية، محمّد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 2000، ص. 201.

جاءت الشذرة مراوحة بين افتراض إمكان "ماذا لو (...)" والاستفهام عنه "هل تريد هذا (...)"

يرى هيدغر أنّ طريقة تقديم العود الأبديّ راجعة إلى كونه يصرّح به لأوّل مرّة, أي أنّه لا يقترحها على قرّاءه بشكل مباشر[1].

- عمد نيتشه إلى افتراض حدوث قصّة العود الأبديّ في شكل "رؤية" بطلها شيطان يقتحم عزلة إنسان متوحّد في الكون.

يفهم هيدغر من ذلك أنّ فكرة العود الأبديّ لا يمكن أن يجيء بها إنسان ما ولا أن تجيء إليه، وإن قدمت لأيّ كان فلابدّ أنّه الأكثر عزلة وتوحّدا[2].

- يكون الزمان المواتي لحدوث "الرؤية" مراوحا بين أن يكون يوما أو ليلة (منتصف النهار"الظهيرة" أو منتصف اللّيل).
- انزواء ووحدة الشخص المخاطب مناسبين لحدوث "الرؤية": ألا يبدو أنّ الأمر على غاية من الحميميّة؟
- يتلخّص مضمون الرؤية في افتراض معاودة معايشة كلّ لحظة من اللّحظات الماضية بكلّ ما فيها من ألم ومن متعة، وفق نفس النظام ونفس الترتيب.
- يتحّدد الحمل الأثقل في السؤال المطروح أبدا: "هل تريد هذا مرّة أخرى ومرّات لا حصر لها؟"
- ن لاحظ عدم ذكر نيتشه للعود الأبديّ كمسمّى، فهو يفهم من خلال المعنى فحسب، غير أنّنا نلاحظ أيضا حضور العبارات المكوّنة لهذه الكلمة الأساسيّة حضورا مشتّتا بين بداية الشذرة ونهايتها:

تحضر العبارة الدالّة على العود في قوله"... لا بدّ أن يعود إليك"، تظهر العبارة الدالّة على أبديّة العود في قوله"... حتّى **لا ترغب في شيء** غير هاته الأخيرة التي هي إثبات أبديّ، هاته الأخيرة التي هي عقاب أبديّ". أمّا العبارات

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 218.
2 المصدر نفسه، ص. 218.

الدالّة على ثبات هويّة العود الأبديّ أي كونه هو-هو فهي تظهر في قوله "والكلّ في نفس النظام ونفس التتابع".

- نلاحظ كذلك أنّ "الرؤية" المتعلّقة بالعود الأبديّ تتحدّد من خلال الزمنين الحاضر والماضي ("هذه الحياة، مثلما تحياها الآن، ومثلما حييتها")، أي أنّ العود الأبديّ هو عود لما حدث في الماضي وما يحدث في الحاضر.
- يتحدّد العود الأبديّ هنا حملا ثقيلا من جهة كونه زمن ينبغي معايشته إلزاما: "سيلزمك أن تحياها مرّة أخرى ومرّات لا حصر لها". فهل يعني ذلك أنّ العود الأبديّ هو الزمن المقبل؟ كيف يكون العود الأبديّ موقفا من الزمن الخطيّ وإيذانا بالزمن الدائريّ؟

ما المقصود بالحمل الثقيل؟ لماذا عنون نيتشه الشذرة 341 المتعلّقة بالعود الأبديّ "الحمل الأكثر ثقلا"؟ ما معنى أن يكون العود الأبديّ من جهة ماهو الكلمة أو الفكرة الأكثر أساسيّة حملا ثقيلا؟

ينظر هيدغر إلى "الحمل" من جهة كونه يجذب إلى أسفل، فيجعل الحامل مرغما على أن تظلّ قامته شامخة إلى أعلى، كما لو أنّ ثقل الحمل من شأنه أن يحذّر حامله في كلّ مرّة من خطر الانزلاق إلى تحت. فالمحمول الثقيل من شأنه أن يجعل الحمل ساكنا ومتماسكا، فهو إذن بمثابة القوّة التي تجذب حاملها إلى أسفل، فتجعله متمسّكا بما يحمل ومحافظا على القوّة المسخّرة للحمل إلى درجة أنّ هذا الحمل الثقيل قد يحميه من الارتجاجات. كما يرمز الحمل الثقيل إلى العراقيل والحواجز التي تقف في طريقنا، لتصبح في آن الوقت محفّزا على الصّمود والتحدّي. غير أنّ هذا التأويل يحتاج في نظر هيدغر إلى فهم الكيفيّة التي تجعل من "فكرة" ما حملا، أي كيف يمكن للعود الأبديّ من جهة ماهو فكرة أساسيّة "عابرة" أن يكون على قدر من القوّة بحيث يصبح مركز ثقل؟ من يرغم على حمل هذا الثقل الكبير ويظلّ رافعا له إلى أعلى حتّى لا يسقط إلى أسفل[1]؟

مازلنا لا نعرف من الذي يحمل هذا الحمل الثقيل، غير أنّنا ندرك مع هيدغر أنّ لهذه الكلمة الأساسيّة وطئا شديدا على النفوس وهيمنة كبيرة على من يستمع

1 المصدر نفسه، ص. 216.

إلى خطاب الجنّي الشرير الذي يفسد على المتوحّد عزلته وصمته، إنّه المتحدّث عن العود الأبديّ ضمن سياق استفهاميّ: "هل ستريد هذا مرّة أخرى ومرّات لا تحصى؟"، بمعنى هل سترغب في مواصلة تحمّل هذا الحمل الثقيل مرّات أخر؟ ألا يبدو أنّ العود الأبديّ ثقيل لا لثقله فحسب بل لاستمراره في العود، أي في تكرّر الإحساس بالثقل؟ ألا يبدو أنّ العود الأبديّ هو الفكرة الأثقل من جهة كونه يفكّر في الوجود من جهة ماهو موجود؟

ب) الحمل الأثقل هو الموجود في كليّته:

يفهم هيدغر أنّ الطريقة التي قدّم بها نيتشه تصريحه الأوّل المتعلّق بالعود الأبديّ ضمن **المعرفة المرحة** هي طريقة متميّزة لأمرين إثنين: أوّلا، تجعل "فكرة الأفكار" ممكنة من جهة كونها "الفكرة الأثقل. وثانيا، تجعلها ممكنة من جهة كونها "الفكرة الأعسر". ما معنى ذلك؟

يكون العود الأبديّ "الفكرة الأثقل" لأنّه يفكّر في الموجود في كليّته، فالموجود ثقيل الوزن، عسير الحمل. كما يكون العود الأبديّ "الفكرة الأعسر" لأنّه عندما يتفكّر في شأن الموجود، فهو مدعوّ إلى أن يتفحّصه مليّا ابتداء بطرفه الخارجيّ، مرورا بأكثر البشر عزلة، وصولا إلى امتلائه الباطنيّ الأقصى[1]. لا يستغرب هيدغر أن يصير العود الأبديّ حملا ثقيلا على كلّ إنسان مادام يفكّر في الموجود بشكل مطلق[2].

يذكر هيدغر أنّ نيتشه لا يتحدّث عن الموجود في كليّته[3]، بل عن "كلماته الأساسيّة"، غير أنّه عندما يقرأ نيتشه يلحظ أنّ ما يسمّيه هاهنا العود الأبديّ لا يمكن إلاّ أن يفكّر في الموجود، فهما من الأحمال الثقيلة التي أرهقت ومازالت ترهق الإنسان، فلا يستطيع تركها ويعسر عليه حملها. يبدو أنّ هيدغر يعتمد هذا اللّفظ ليفرّق بين الموجود والعدم: فالموجود يتضمّن الطبيعة المتحرّكة وغير

---

1 المصدر نفسه، ص. 219.

2 المصدر نفسه، ص. 217.

3 المصدر نفسه، ص. 219.

المتحرّكة، التاريخ ومؤسّسوه، الإله، الآلهة وأنصاف الآلهة، كلّ ماهو نام خاضع للصيرورة والتبدّل (...)[1].

إنّنا نتساءل مع هيدغر: هل إنّ فكرة العود الأبديّ من جهة ماهي الفكرة الأكثر ثقلا قد جاءت بمحض الصّدفة دون سابق إعداد لها؟ أم أنّها ظهرت لأنّ الإنسان صار مثقلا لحملها، فجعلته يجذب إلى تحت ويضيع الحمل من بين يديه[2]؟ ألا يبدو أنّ فقدان الحمل هو إيذان بضرورة العثور على حمل أكثر ثقلا حتّى تستمرّ الحياة؟ هاهنا يستحضر هيدغر قولا لنيتشه ضمن **إرادة الاقتدار** مفاده أنّ الحمل هو الذي يمكّننا من الاستمرار في الحياة، فإذا افتقدناه ضللنا الطريق، فلن نعرف أيّ الاتجاهات نسلك.

يكتب نيتشه: "*يأتي الزّمان عندما يلزمنا أن ندفع ثمن كوننا كنّا مسيحيين طيلة ألفي سنة: إنّنا نضيّع الحمل الذي كان يمكّننا من الحياة، - ونصبح في زمن لا نعرف فيه مطلقا لا نحو من ولا إلى أين ندور*"(**إرادة الاقتدار**، شذرة 30، 1888)[3]. ما معنى ذلك؟ كيف يقرأ هيدغر هذا المقطع لنيتشه ولماذا يذكره في هذا السياق بالذات؟

رغم ما يلاحظه هيدغر من غموض في هذا المقطع، فإنّه يقرأ فيه قدم فكرة العود الأبديّ الذي يمثّل حملا جديدا يأتي على أنقاض الحمل القديم المتمثّل في المسيحيّة: إنّ العود الأبديّ هو استئناف جديد للحمل غير أنّه متجذّر ألفي سنة في التاريخ بناء على قدم حمل الإنسان للمسيحيّة. فهل يعني ذلك أنّ ولادة العود الأبديّ متأسّسة على موت الإله؟ ألا يبدو أنّ العود الأبديّ هو الديانة الجديدة؟

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 219.
2 المصدر نفسه، ص. 217.
3 Heidegger, *Nietzsche I*, p. 218, Nietzsche écrivait dans *La Volonté de Puissance*, Aphorisme n° 30: «Le temps vient où il nous faudra *payer* pour avoir été *chrétiens* pendant deux mille ans: nous perdons le poids qui nous permettait de vivre, _ et nous serons un temps à ne plus savoir vers quoi ni vers où nous tourner».

ملاحظة: الترجمة من عندنا، والتشديد من عندنا.

ج) الفكرة الأثقل، العود الأبديّ من جهة ماهو اعتقاد:

إنّنا نقــرأ ضــمن الشــذرة 343 مــن **المعرفــة المرحــة** (Die Förhliche Wissenschaft) المعنونة "ما آل إليه مرحنا" والتي تلي مباشرة الشذرة المتعلّقة بالحمل الثقيل ما يلي: "يبدأ منذ الآن أكبر حدث حديث العهد في بسط ظلّه على أوروبــا- إذا علمنا أنّ "الإله قد مات"، أنّ الاعتقاد في الإله المسيحيّ قد فقدت فيه الثقة- يبدو فعلا لبعض النادرين، على الأقلّ، المزوّدين بشكّ نفّاذ بما فيه الكفاية، بنظر جــدّ دقيــق لرؤية هذا المشهد، أنّ شمسا قد أفلت، أنّ ثقة عميقة قد تحوّلت إلى شكّ (...)"[1].

لقد فسّر كارل يسبرس الاهتمام الكبير الذي يوليه إلى العود الأبديّ بأنّ هذه الكلمة الأساسيّة هي التي تجعل "موت الإله ممكنا"، فهي في نظر نيتشــه "ديانــة الديانات"[2]. فكيف ينظر هيدغر إلى هذا الأمر؟

لقد بحث هيدغر في الشذرات المتعلّقة بالعود الأبديّ ضمن الأعداد الممتــدّة من 115 إلى 132، حيث عثر على مقاطع تتحدّث عن العود الأبديّ مــن جهــة ماهو "اعتقاد". حيث يقول نيتشه:

- "هذه الفكرة والاعتقاد هي حمل يضايقك، أكثر حتّى مــن الأحمــال الأخرى"[3].(117).

يبدو أنّ الحمل يتثاقل ويضايق حامله للتلازم الحاصل بين ثقل الفكرة وثقــل الاعتقاد، أي في كونها تحمل زيادة عن وزنها الطبيعيّ وزن الاعتقاد فيها. يمكن أن

---

1 نيتشه، **العلم المرح**، ص. 204، ترجمة، ، ترجمة وتقديم، حسّان بورقية، محمّد الناجي:
«*Ce qu'il en est de notre gaieté.* -Le plus grand événement récent- à savoir que "Dieu est mort", que la croyance au Dieu chrétien est tombée en discrédit _ commence dès maintenant à étendre son ombre sur l'Europe. Aux quelques rares, tout au moins, doués d'une *suspicion* assez pénétrante, d'un regard assez soleil vienne de décliner, que quelque vieille, profonde confiance se soit retournée en doute (...)».

انظر، نيتشه، الأعمال الكاملة، *Le Gai Savoir*، نشرة جيورجيو كــولي ومــازينو منتيناري، ترجمة بيار كلوسوفسكي، باريس، غاليمار، شذرة 343، ص. 237.

2 Karl Jaspers, *Nietzsche, Introduction à sa philosophie*, p p.363-364.

3 هيدغر، **نيتشه 1، ص.** 299.(الترجمة من عندنا).

نذكر هاهنا ما قاله هيدغر متسائلا: "ألا يبدو أنّ الإنسان في حاجة إلى حمل ثقيل حتّى لا يستخّف بالإله؟"[1]

- "يستدرج هذا المذهب اللذين لا يعتقدون فيه، لأنّها لا تحمل لا الجحيم ولا التهديدات. فمن لا يعتقد، ليست له إلاّ حياة عابرة في وعيه"[2]. (128).

يؤدّي التفكّر في أمر العود الأبديّ إلى الانضمام إلى حقيقة الموجود في كليّته، وكلّ معتقد في هذه الحقيقة تتغيّر أمامه الألوان ويتغيّر تاريخه (120)، أي تتبدّل طبيعة الحدث والفعل والخلق كما يصبح الوجود في عود أبديّ[3].

- "تتضمّن هذه الفكرة [ما لم تتضمّنه] كلّ الديانات، التي احتقرت هذه الحياة-هنا كونها عابرة وعلّموا توجيه النظر إلى حياة أخرى غير يقينيّة"[4]. (124).

يفهم هيدغر من هذا القول أنّ فكرة العود الأبديّ هي تعبيريّة عن ديانة مختلفة عن الديانات السابقة التي احتقرت عالم الحياة التي هاهنا وعملت على وعد البشر بحياة أخرى غير يقينية في عالم آخر. فالعود الأبديّ في فهم هيدغر هو فكرة دينيّة محضة وليست فكرة فلسفيّة، هو ديانة نيتشويّة متعلّقة بالحياة التي هاهنا[5]. لا يتفّق هيدغر في قراءته لهذا المقطع مع كارل يسبرس الذي يذكر إقرار نيتشه بأنّ العود الأبديّ هو فكرة دينيّة دون أن يعضد هذا القول. إذ يرى كارل يسبرس أنّ

---

1 هيدغر، المصدر نفسه، ص. 253.

2 هيدغر، المصدر نفسه، ص. 299، (الترجمة من عندنا) :

«Cette doctrinre est amène pour ceux qui n'y croient point, car elle n'apporte.ni enfer ni menaces. Qui ne croit pas, n'a qu'une *fugitive* dans sa conscience».

3 هيدغر، المصدر نفسه، ص ص. 307-308.

4 هيدغر، المصدر نفسه، ص. 299-300:

«Cette pensée contient plus que toutes les religions, lesquelles méprisé cette vie-ci comme fugitive et ont enseigner du côté d'une *autrè vie* incertaine» الترجمة من عندنا.

5 هيدغر، المصدر نفسه، ص. 300.

العود الأبديّ يراوح بين أن يكون فكرة لمذهب تتحدّد ملامحه كما يتحدّد مضمونه، فتكون في نظره فرضيّة كوسموفيزيقيّة أي موضوع نظر فيزيقيّ كوسمولوجيّ، وأن يكون تأويليّة للوجود الذي يتجرّد من كلّ معرفة، فيكون اعتقادا في واقعه الفعليّ، اعتقادا غير محدّد[1]. لذا ينعت يسبرس العود الأبديّ بكونه "حقيقة فارغة": فهو يمثّل أوّلا وسيلة للتعبير عن تجارب وجودانيّة أساسيّة، ويؤكّد ثانيا أنّ كلّ الأشياء تعالت داخل الوجود نفسه[2].

- "فلنحرص على أن نعلّم هذا المذهب المماثل كديانة غير منتظرة!" (...)
  "سيلزم العديد من الألفيات بالنسبة إلى الفكرة الأكثر هلعا(...)"[3].(130)

تتحدّد هاهنا خاصيّة هذه الديانة الجديدة بكونها غير منتظرة وغير متوقّعة، لذا فهي تتطلّب قدرا هائلا من الزمن حتى تتقبّل وتصبح بديهيّة. أمّا بالنسبة لغير المعتقدين، فإنّهم زائلون لا محالة مع تقدّم الزمن. لذا يقول نيتشه في المقطع 121 ما يلي:

- "(..) تنتصر هذه الفكرة شيئا فشيئا، -وينبغي على غير المعتقدين، نظرا لطبيعتهم، أن ينتهوا إلى الزوال!"[4].(121)
- "ينبغي أن تكون (فكرة العود الأبديّ) ديانة الأرواح الأكثر حريّة، الأكثر مرحا والأكثر جلالة (...)"[5].(130)

---

1 كارل يسبرس، **نيتشه مقدّمة لفلسفته، ص**. 354-363.

2 المصدر نفسه، ص. 364.

3 هيدغر، **نيتشه 1، ص**. 300، الترجمة من عندنا:

«"Gardons-nous d'enseigner comme une religion inattendue semblable doctrine!"..."Pour la pensée la plus redoutable, il faudra plusieurs millénairess- pendant *longtemps, longtemps* il lui faudra rester petite et puissante!"».

4 هيدغر المصدر نفسه، **ص**. 299، (الترجمة من عندنا):

«(...) de plus en plus *cette* pensée triomphera, _ et il faudra que ceux qui n'en seront pas les croyants finissent, en raison de leur nature, par *s'éteindre!*».

5 هيدغر، المصدر نفسه، ص. 300:

«Elle [la pensée du Retour] devra être la religion des âmes les plus libres, les plus gaies et les plus sublimes_ une douce prairie entre les glaces dorées et le ciel pur!»

يحذّرنا هيدغر أن نفهم هذا القول على أنّه يخرج فكرة العود الأبديّ من طائلة الفلسفيّ ليجعلها حكرا على ماهو دينيّ، بل يؤكّد نيتشه هاهنا في تقدير هيدغر ضرورة عدم اعتبار العود الأبديّ اعتبارا مماثلا للديانات المعهودة. في المقابل، يحدّد هذا القول ماهيّة العود الأبديّ من جهة ماهو الديانة الجديدة وينظر في طبيعة البشريّة المقبلة المؤهّلة لهذه الديانة، كما يشير إلى الكيفيّة التي يتحدّد وفقها الإله[1].

إذا كان نيتشه يعيّن العود الأبديّ بكونه اعتقادا فإنّ هيدغر يؤكّد أنّ الاعتقاد في هذا المعنى لا يقصد به "التصديق"(assentiment) بما جاءت به الديانة السماويّة، كما لا يقصد به ثقة الإنسان في فضل الإله المسيحيّ. ذلك أنّ الاعتقاد يعني عند نيتشه "أن نأخذ [أمرا ما] على أنّه حقّ"(**إرادة الاقتدار**، شذرة 15، 1887)[2].

يحدّد هيدغر التفكّر النيتشويّ في أمر العود الأبديّ على أنّه ضرب من "الخلق"، إنّه نمط من المعرفة الراقية، بل إنّ العود الأبديّ من جهة ماهو اعتقاد هو علامة على التواصل والحبّ، لذلك فهو يحدّد البنية الأساسيّة للإنسان "المتديّن". غير أنّ نيتشه لا ينظر إلى العود الأبديّ على أنّه اعتقاد من جهة كونه فكرة "دينيّة"، بل من جهة كونه متعلّق بوجود الموجود في كليّته. إذ عندما حدّد الاعتقاد على أنّه "ما يؤخذ على أنّه حقّ"، كان يقصد بالحقّ "ما له علاقة بالموجود في كليّته"، أي أنّ العود الأبديّ من جهة ماهو اعتقاد ينظر في الموجود ويتفحّصه من جهة وجوده الكليّ. فلا يمتلك الاعتقاد هاهنا خاصيّة "دينيّة" بل خاصيّة "تفكّرية"[3]. لذا، يتساءل هيدغر: ما الذي سيحصل إذا فكّرنا في العود الأبديّ فعلا من جهة ماهو الفكرة الأكثر ثقلا؟ فأين يعثر على الإجابة؟

يشير هيدغر إلى أنّ نيتشه نفسه قد أجاب عن هذا السؤال في خاتمة **المعرفة المرحة** عندما عنون الفقرة 342 "مستهلّ التراجيديا"(*Incipit tragœdia*)،

---

1 هيدغر، الموضع نفسه.

2 المصدر نفسه، ص ص. 300-301.

3 المصدر نفسه، ص. 304-305.

تراجيديا الوجود في حدّ ذاته. أي أنّه بالتفكّر في العود الأبديّ، يصبح التراجيديّ ميزة أو خاصيّة أساسيّة للموجود[1]. يشير هيدغر إلى أنّ الحقبة التراجيديّة تبتدئ انطلاقا من نصّ زرادشت، أي منذ حلول الفكرة الأثقل وزنا ضمن الموجد وهذه الملاحظة يذكرها نيتشه نفسه ضمن الشذرة 37 من **إرادة الاقتدار**. فما الذي يقصده نيتشه بالتراجيديّ؟

يفهم هيدغر ضمن هكذا سياق أنّ "التراجيديّ" عند نيتشه لا يقصد به ذلك الضرب من التشاؤم التهديميّ، ولا يقصد به نمطا من التفاؤل الأعمى، بل يعبّر عن موقف من الإرادة في علاقتها بالموجود في كليّته، حيث تسيطر فكرة الصراع من أجل البقاء[2]. مادام زرادشت هو بطل هذه الحكاية، فإنّ كلّ شيء حوله يصبح تراجيديّا، فيمشي بنفسه إلى ألمه الشديد باحثا عن أمله الأكبر، ولعلّ ذلك هو ما يجعله بطلا في نظرنا وفي نظر نيتشه نفسه[3]. إذا كان زرادشت هو المفكّر الأوّل في العود الأبديّ، فعلينا أن نبحث عن الكيفيّة التي ارتسمت بها ملامح هذه الكلمة الأساسيّة ضمن **هكذا تحدّث زرادشت؟**

2- العود الأبديّ في فلسفة الظهيرة: هكذا تحدّث زرادشت[4]

إنّ وقت الظهيرة هو وقت استواء الظلّ، بحيث يكون قصيرا جدّا. كما يكون الكون شديد الضياء لكون الشمس في قلب السماء، أي أنّ شمس المعرفة بلغت أقصى امتداد لها، كما لو أنّ العود الأبديّ يسدل وشاحه على الموجود في

1 المصدر نفسه، ص. 221.

2 هيدغر، المصدر نفسه، ص. 249.

3 هيدغر، المصدر نفسه، ص. 248.

4 تحدّث جيورجيو كولي في أثره **كتابات حول نيتشه**، عن **هكذا تحدّث زرادشت**، قائلا أنّ هذا الأثر الفلسفيّ هو أثر صعب التصنيف، فالمتعارف عليه أنّ الفلسفة اشتغال على المفاهيم المجرّدة التي تعبّر عن مواضيع محسوسة، غير أنّه في هذا الأثر الذي تتداخل فيه المفاهيم مع الصور، يكون التعبير رمزيّا إيحائيّا. لذلك يؤكّد جيورجيو أنّ **هكذا تحدّث زرادشت** مرتبط بالكتابات الأولى لنيتشه، أي **ولادة التراجيديا (1872)**. انظر: Giorgio Colli, *Ecrits sur Nietzsche* Paris, L'Eclat, 1996، ترجمة باتريسيا فارازي (Patricia Farazzi)، ص ص. 87-93.

كلّيته. يرى هيدغر أنّ هذا الضياء المشعّ في الكون يرمز إلى الخلود[1]، لذلك تخرج حيّة الخلود دائرة حول نفسها، إذ هي اللّحظة التي تبتدأ فيها تراجيديا الوجود بما فيها من ألم ومن أمل، فهي إذن لحظة اجتماع المتناقضات[2].

يمثّل هذا الأثر التصريح النيتشوي الثاني بالعود الأبديّ، غير أنّ هيدغر لا يركّز على مضمونه بل على أسلوب كتابته (الرمزية والشعريّة)، أي على ضروب التفكّر في العود الأبديّ، (ابتداع شخصيّة زرادشت، القصّة، الحيوانات-الرموز، الزمن بين الظهيرة ومنتصف الليل، شكل الخطاب، ...). لقد أشار فاتيمو في مثل هذا السياق إلى أنّ المنعطف النيتشويّ يتحدّد نظريّا باكتشاف العود الأبديّ ويتحدّد على مستوى الأثر بابتداع **هكذا تحدّث زرادشت**. يعدّ هذا الأثر في نظره ثورة أسلوبيّة في كتابات نيتشه، إذ لا هو بالشعر ولا هو بالنثر، بل هو ضرب من القصائد الطويلة التي كتبت بأسلوب نثريّ، على شاكلة إنجيل العهد الجديد. كما لا يفسّر هذا الشكل الأدبيّ الجديد الذي اعتمده نيتشه في هذا الأثر بما يتضمّنه العود الأبديّ من معان، فما يجمعهما هو انتماؤهما إلى فكرة "النبوّة" ناهيك وأنّ زرادشت هو النبيّ المبشّر بالعود الأبديّ. يردّ فاتيمو اختيار هذا الشكل النبوّي إلى أنّ نيتشه يرى نفسه "طبيب الحضارة"، لذا فمنذ زرادشت يتكفّل الفيلسوف بمهمّة "قلب القيم" خاصّة وأنّ العود الأبديّ هو "مطرقة في يد الإنسان الأقوى"[3].

يفهم هيدغر أنّ الفكرة الأثقل وزنا تشترط من يتفكّرها، يصرّح بها ويعلّمها، بحيث إنّه يكون متفكّرا مخصوصا: أي قادرا على أن يكون ندّا لها حتّى تتوافق الكلمة الأساسيّة المفكّر فيها مع الشخصيّة الأساسيّة التي تلتزم بها وتحتمل عبء التفكير فيها والتصريح بها. لذا عمد نيتشه إلى اختراع شخصيّة زرادشت، الذي يظهر في صورة "النبيّ" الذي يبشّر البشريّة بقدوم "ديانة" العود الأبديّ[4]. يبدو هاهنا أنّ العود الأبديّ

---

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 248.

2 Fawzia assaad-Mikhail, «Heidegger lecteur de Nietzsche», *Revue de Métaphysique et Morale,* N° 1, 1968, p. 36.

3 Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche,* Tard, Fabienne Zanussi, Paris, Le point philosophique, 1991, pp. 69- 70.

4 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 224-227.

في تقدير هيدغر هو ذروة التفكير النيتشوي. يتحدّث نيتشه عن كلمته الأساسيّة في نهاية الجزء الثاني من الأثر (خريف 1883)، غير أنّه انشغل بها أيّما انشغال ضمن الجزء الثالث تحديدا (شتاء1884): إذ أنّه تحدّث عن العود الأبديّ بدقّة وبإطناب ضمن المقطعين الشهيرين (في الرؤيا واللغز، الأعجف"le convalescent")[1].

أ) العود الأبديّ ذروة الفكر النيتشويّ، "في الرؤيا واللغز":

أيّة رؤيا (Gesicht) وأيّ لغز (Rätsel)[2]؟ لماذا تتلازم الرؤيا مع اللغز؟

لعلّ موضوع اللغز يتوافق مع ما رآه زرادشت في عزلته، لذلك يصبح مضمون الرؤيا موضوعا للّغز. يبحث زرادشت عن حلّ للّغز ضمن رؤيا استفهاميّة، فسؤال الوجود لا يقبل إجابة دوغمائيّة أو نهائيّة، لذلك ستظلّ رؤيا العود الأبديّ رؤيا تساؤليّة.

---

1 المصدر نفسه، ص. 288.

2 نقترح ترجمة (vision, Gesicht) بالرؤيا عوضا عن الرؤية، لأنّ الرؤية تتعلّق بالرؤية الفيزيقيّة المباشرة في حين تحيل الرؤيا على مجال ميتافزيقيّ رمزيّ يتوافق مع مضمونها فعلا. يذكر مونيك ديكسو (Monique Dixaut) في كتابه حول نيتشه:
Nietzsche par-delà les antinomies, Paris, Les Editions de La philosophie Transparence، ص. 180.
أنّ "لغز" زرادشت يمكن أن يقرأ بطرق مختلفة: مثلا يؤوّل باتريك فوتلينق (Patrick Wotling) العود الأبديّ على أنّه وسيلة من وسائل الحضارة، انظر كذلك فينك، الفصل الثالث من كتابه حول نيتشه، دلوز (ص ص 213-223). كما يرى أنّ قراءة هيدغر لنيتشه متجّهة نحو إدراجه ضمن الميتافيزيقا، وأنّه يرى في كلّ أطروحاته إجابة عن سؤال الوجود. لذلك فهو لا يوافق هيدغر في قراءته لنيتشه فيما يتعلّق بعلاقة الوجود بالصيرورة، أي أنّ سؤال الوجود هاهنا يفترض في نظره ثلاث إجابات فحسب: إمّا إجابة برمنيدس القائلة بسكون الوجود ووحدته، إمّا إجابة هرقليطس القائلة بصيرورة الوجود، وإمّا الإجابة التي تجمع بين القول البرمنيدي والقول الهرقليطي في الآن نفسه. يعود مونيك ديكسو هاهنا إلى القسم الثالث من **هكذا تحدّث زرادشت**، وتحديدا إلى نصّ "الأختام السبعة" (les sept sceaux)، ويذكر أنّ زرادشت لم يثبت لا خلود الوجود ولا خلود الصيرورة، ولا خلود وجود الصيرورة، بل إنّما هو إثبات "للإثبات الأبديّ للوجود"، أو أنّه إثبات للإثبات لا يتضمّن إجابة عن سؤال الوجود في كليّته. (انظر الصفحة 181 من الكتاب نفسه).

لقد خصّص هيدغر جزءا هامّا من درسه حول نيتشه للاهتمام بالرؤية واللغز في **هكذا تحدّث زرادشت**. وأشار هاهنا إلى أنّ اللغز يتعلّق بالوجود في كليّتـــه، فكشفها يعني فهم الوجود، بل إنّها تعني التمكّن من الأليثيا (άλήθέια) الـــتي تعني الانكشاف والتعرّي. فحقيقة الوجود هي الأكثر انكشافا والأكثر بروزا. غير أنّ هيدغر يذكّرنا بأنّ نيتشه يعلن سنة 1881 "أنّنا لا نملك الحقيقة بعـــد". يعـــني ذلك أنّ الإمساك بالحقيقة هو إمساك بالوجود[1].

لقد اهتمّ هيدغر بحيثيّات الرؤيا التي يرويها زرادشت للبحّارة. حيث يتحدّد مكان حدوث الرؤيا على أنّه مركب يجدّف نحو البحر المنفتح. يتقـــاطع أســـفل المركب طريقان طويلان، يتجّه الأوّل إلى الأمام في شكل خطّ مستقيم، في حـــين يعود الآخر إلى الخلف: كلاهما ضدّ الآخر وكلاهما يسير أبدا إلى ما لا نهاية لـــه. يرمز الطريق الأوّل إلى الزمن الذي ينطلق من "الآن" في اتّجاه ماهو مقبل، في حين يرمز الطريق الثاني إلى الزمن الذي يترك "الآن" خلفه عائدا نحو الـــزمن الماضـــي: فالأوّل يحمل الآن إلى الأمام (المستقبل) والثاني يعود به إلى الخلف ويرمز المركـــب الذي كتب عليه عبارة "الآن" (L'INSTANT) إلى الزمن الحاضر[2].

يفهم هيدغر أنّ هذه الرؤيا ترمز إلى الزمان والخلود، أي أنّ العـــود الأبـــديّ متعلّق بمشكل الزمان وبمشكل الخلود. غير أنّه يدرك أنّ هذه الرؤيا ليست إلاّ مظهرا من مظاهر اللغز وليست حلاّ لها. تتميّز مرحلة البحث عن الحـــلّ بالأســـئلة الـــتي يطرحها زرادشت ليجيب عنها القزم الذي يقبع قرب قدميه منصتا لمضمون الرؤيا[3].

يسأل زرادشت السؤال الأوّل: "أيّ الطريقين يسير في طريقه أبـــدا دون أن يلتقي بالطريق المقابل؟" فيجيب القزم: "كلّ ماهو مستقيم كاذب، كـــلّ حقيقـــة

---

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 229. يقول نيتشه:
«Ce que notre actuelle position à l'égard de la philosophie a de nouveau, c'est la conviction que n'avait encore aucune époque précédente: *à savoir que nous n'avons pas la vérité*. Tous les hommes avant nous "avaient la vérité"; y compris les sceptiques» (*Aurore*, XI, 159).

2 المصدر نفسه، ص. 231.

3 المصدر نفسه، ص. 231-232.

مقوّسة، الزمن دائرة". فأيّ إجابة يعطيها القزم عندما أراد أن يحلّ اللغز؟ يبدو أنّ الطريقين المتجّهين نحو وجهتين متقابلتين، سيلتقيان في اللاّنهائيّ وأنّ كلّ الأشياء تدور في شكل دائريّ، فالكلّ يحدث في الدائرة[1].

يحلّل هيدغر إجابة القزم ويفهم منها أنّ ما يتراءى لنا على أنّه طريقان مستقيمان يبتعدان أحدهما عن الآخر، هو في واقع الأمر جزء من دائرة كبيرة تعود على نفسها. ترمز هذه الدائرة إلى حركة الزمان الدائريّة، فهو يدور حول نفسه، هو العود الأبديّ للهو هو. لذلك فإن كان العود خاصيّة أساسيّة من خاصيّات الوجود، فإنّ الوجود يوجد حسب جهة العود الأبديّ نفسه[2].

يلاحظ هيدغر أنّ زرادشت يتفّق مع القزم في إثبات الدائرة، فهما يقولان في نظره "الأمر نفسه". غير أنّ أنّ لفظ "الدائرة" يظلّ مجرّد جسر وهميّ يربط بين متحاورين لا يفترقان أبدا. فالدائرة التي يتحدّث عنها القزم قد لا تكون نفس "الدائرة" التي يقصدها زرادشت: إذ يمكن أن يقول أحدهما أنّ "الموجود **هو** دائرة" في حين يقول الآخر"الموجود **يصبح** دائرة" بحيث إنّ كليهما يتصوّر أنّ الطرف الآخر قد فهم مغزى قوله[3].

لم يرحّب زرادشت بإجابة القزم عن السؤال الأوّل، بل ثارت ثائرته. لماذا؟

يفهم هيدغر أنّه في نظر زرادشت لا يكفينا أن نردّد أنّ "كلّ الأشياء تدور في شكل دائريّ" حتّى نتصوّر أنّنا اهتدينا إلى طريقة في العود الأبديّ. لذا يبدو له أنّ القزم لم يتمكّن فعلا من حلّ اللغز لأنّه اختار حلاّ سهلا.

لذلك يتعجّب زرادشت قائلا: "تصوّر، (...) تصوّر هذه اللّحظة!"

لقد جاء السؤال في شكل يتجاوز قدرة القزم على أن يجيب، لذلك فإنّ زرادشت نفسه لا ينتظر منه ردّا بل يواصل سرد الرؤيا. هاهنا يلاحظ هيدغر أنّ العود الأبديّ يصبح مرعبا أكثر، فوراء حركة الدائرة نفكّر في دائرة أخرى وفي

---

1 المصدر نفسه، ص. 241.
2 المصدر نفسه، ص. 232.
3 المصدر نفسه، ص ص. 241-242.

حركة أخرى، كما نفكّر في العود الأبديّ نفسه بطريقة أخرى لم يتفطّن إليها القزم[1].

يفيد العود الأبديّ كما يريد له نيتشه دائريّة الزمان، ويعبّر عنه كارل لفيت بالردّ الجذريّ للزمان الخطيّ للتاريخ إلى الزمان الدائريّ للطبيعة. كما يردّ لفيت فشل فكرة العود الأبديّ (في نظره) إلى التناقض الحاصل بين نظريّة قديمة طبيعيّة ترى الزمان دائريّا ونظريّة أخرى حديثة ترتبط بالحداثة المسيحيّة وترجع الزمان إلى خطّ مستقيم متجّه نحو غاية. غير أنّ هيدغر لا يوافق على قراءة كارل لفيت الذي يختزل فلسفة نيتشه إلى العود الأبديّ، فهيدغر لا يميّز الفترة القديمة عن فترة الحداثة المسيحيّة، بل يراهما متحدّتين وينتميان إلى "الميتافيزيقا" التي تجد وفقها كلمات نيتشه الأساسيّة معناها[2].

لقد أشارت الباحثة فوزيّة أسعد ميخائيل في مقال لها حول "هيدغر مؤوّلا نيتشه" إلى أنّ هيدغر يبحث عند نيتشه عن الدائرة التي يسمّيها الوجود. إذ عندما كان الوجود عند هيدغر مقترنا بالزمان، فإنّه مقترن بحركته الدائريّة. بيد أنّها تلاحظ أنّ الدائرة التي يتحدّث عنها هيدغر ليست الدائرة نفسها التي ينشغل بها يسبرس: فدائرة يسبرس هي دائرة مفرغة، في حين تكون الدائرة الهيدغريّة متعلّقة بالموجود في كلّيته. يشير كارل يسبرس في السّياق نفسه إلى أنّ دائرة العود غير متماثلة مع الدوائر الواقعيّة الأخرى التي يمكن أن نلحظها في الكون ويتيسّر تحديدها، في حين أنّ دائرة العود لا يمكن تحديدها ولا يمكن إرجاعها إلى أيّ قانون طبيعيّ. فكيف تكون الحركة الدائريّة التي للعود الأبديّ تعبيرا عن الوجود؟ لماذا ينبغي للدائرة أن تعني الوجود[3]؟ ألا يبدو أنّ نهاية **المعرفة المرحة** تصبح بداية **هكذا تحدّث زرادشت** فتتشكّل الدائرة التي تكوّن الأثر النيتشوي نفسه كما تفطّن إلى ذلك هيدغر؟

---

1 المصدر نفسه، ص. 233-234.

2 Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche,* pp. 74-77.

3 Fawzia assaad-Mikhail, *Revue de Métaphysique et Morale,* N° 1, 1968, pp. 34-35.

إذا كان زرادشت هو المعلن عن العود الأبديّ ومعلّمه، فعليه أن يكون متمكّنا منه، قادرا على أن يوضّحه للمنصتين إليه. يشير هيدغر أنّه علينا أن نفهم الخصائص الأساسيّة المميّزة للعود الأبديّ كما يعلمها زرادشت ويعلّمها، وحسب الطريقة التي يعتمدها، أي ضمن الجمل الأساسيّة المكوّنة لخطاباته التعليميّة.

لقد انتقى هيدغر الجمل الدالّة ضمن **هكذا تحدّث زرادشت** على الخاصيّة الأساسيّة المميّزة للعود الأبديّ، أي فكرة العود المتمثّلة في حركة الوجود الدائريّة والأبديّة.

- "الكلّ يمرّ، الكلّ يعود وعجلة الوجود تدور إلى الأبد. الكلّ يموت، الكلّ ينشأ من جديد ودور الوجود يواصل دورانه إلى الأبد."
- "الكلّ يتقوّض، الكلّ يجتمع من جديد ونفس المقام الذي للوجود يشيّد أبدا."
- "الكلّ ينفصل، الكلّ يلتقي من جديد وتظلّ حلقة الوجود وفيّة لنفسها أبدا."
- "يبتدئ الوجود في أيّة لحظة: (...) الوسط في كلّ مكان (...).[1]"

نفهم ممّا تقدّم أنّ الخاصيّة الأساسيّة للوجود هي فكرة العود. لا يتفق هيدغر مع كارل يسبرس في القول بأنّ العود الأبديّ لا يمكن أن ينفصل عن الوجود بأيّ طريقة كانت[2]. بل إنّه يبصر حيثما وجّه نظره الدائرة التي يسمّيها "الوجود"، ويعضّد قوله هاهنا بالعودة إلى جمل نيتشه الأساسيّة التي تؤكّد ارتباط العود الأبديّ بالوجود:

---

1 هيدغر، **نيتشه 1**، **ص**. 242. (الترجمة من عندنا):

«Tout va, tout revient; éternellement roule la roue de l'Être. Tout meurt, tout s'épanouit de nouveau; éternellement poursuit sa course l'année de l'Être.
Tout se brise, tout est nouvellement assemblé; éternellement s'édifie la même demeure de l'Être.
Tout se sépare. Tout se salue à nouveau; éternellement reste fidèle à lui-même l'anneau de l'Être.
A chaque instant commence l'Être: autour de chaque (...). Le milieu est partout. (...)»

2 كارل يسبرس، المصدر المذكور، ص. 356.

- كلّ الأشياء تدور في حركة دائريّة،
- لا فرق بين بداية الدور ونهايته، فالوجود يبتدئ في أيّة لحظة مادام الوسط في كلّ مكان:
- يلتقي الوجود بنفسه في أيّة لحظة، إذ الوجود لا طرف له،
- العود الأبديّ إيذان بتجاوز الزمان الخطيّ نحو الزمان الدائريّ. لذلك تتساءل الباحثة فوزية أسعد-ميخائيل: لماذا ينبغي على هيدغر أن يسمّي الدائرة أو يجعلها تعني دائما الوجود أو الموجود في كليّته[1]؟

لقد صرّح زرادشت بهذه "الكلمة الأساسيّة" (العود الأبديّ للهو هو) بصوت جهوريّ مرعب، حتّى يظلّ الآخر الذي يخاطبه مستيقظا أبدا. فمن هو هذا "الآخر"؟ يفهم هيدغر أنّ هذا الآخر الذي يضطجع بالقرب منه هو فكرته الخاصّة (المرموز إليها بحيّة الخلود). يبدو أنّ زرادشت لم يستأنس بعد في مثل هذا السياق بفكرته الثقيلة، أي أنّها مازالت غريبة عنه نوعا ما وإن كانت تمثّله كأعمق ما يكون. فلماذا لم يتحدّ العود الأبديّ بعد مع زرادشت؟ ما الذي يجعل زرادشت في مقام أرفع من "كلمته الأساسيّة"؟

يفسّر هيدغر هذه الغربة التي تزال قائمة بين زرادشت وفكرته لكونه لم يفكّر فيها بعد كما ينبغي أن يكون، أي أنّه لم يتمحّض لها تمحّضا خالصا[2]. لذا ينبغي على حيّة الخلود أن تخرج من مخبئها وتصعد إلى أعلى بكلّ ما أوتيت من اقتدار، وتواصل دورانها حول نفسها على مرأى الجميع، إنّها العود الأبديّ نفسه الذي قد يسمّيه زرادشت **التنّين الخامل** (somnolent dragon)[3]. يصير زرادشت متوافقا مع فكرته ومتلائما معها، عندما يناديها من أعماقه فتصطحبه كظلّه نحو لحظة إعلانها على الملإ. يعني ذلك أنّه يصير ما ينبغي له أن يكون ويتمكّن من معرفة ذاته، عندما يصير مثبتا للحياة، مثبتا للألم ومثبتا للدائرة. يفهم هيدغر هاهنا أنّ الحياة، الألم والحركة الدائريّة ليست ثلاث وقائع مختلفة، بل كلّها متوافقة مع

---

1 Fawzia Assaad -Mikhaïl, «Heidegger interprète de Nietzsche», pp. 34-35.

2 هيدغر، **نيتشه 1**، ص ص. 238-239.

3 المصدر نفسه، ص. 239.

بعضها وتلتقي ضمن الموجود في كليّته، لذلك يفكّر فيها زرادشت وهي مجتمعة ومتّحدة. إذّاك يصبح العود الأبديّ مفكّرا فيه حقّا ويصرخ زرادشت صرخة الفرح بالانتصار[1].

ب) حيوانات العود الأبديّ:

لقد لاحظ هيدغر أنّ طبيعة هذه الحيوانات من طبيعة زرادشت، فهي حيواناته الخاصّة التي رافقته طيلة عزلته في الجبال، بل إنّها تتكفّل بنفس المهمّة التي يتكفّل بها زرادشت: التبشير بحلول العود الأبديّ. تتحدّد حيوانات زرادشت على أنّهما النسر والحيّة، ويشير هيدغر إلى أنّهما لا يتدخّلان في المشهد بصورة اعتباطيّة، بل إنّ ظهورها يكون دائما وظيفيّا. لذا شاهدهما زرادشت لأوّل مرّة عند الظهيرة، أي اللّحظة المضيئة في اليوم. فعندما كان زرادشت يتحدّث والشمس في كبد السّماء، سمع صرخة طير حادّة ترافقها نظرة استفهاميّة: إنّه ينبّه زرادشت إلى وجود نسر يحلّق في السّماء راسما دوائر كبيرة في الكون، وكانت قد تعلّقت به حيّة لا تعلّق الطعم بالفريسة بل تعلّق صديق بصديق، فهي دائرة حول عنقه. يلحظ هيدغر هاهنا أنّ هذه الصورة الإيحائيّة ترمز إلى العود الأبديّ: فطريقة طيران النسر دائريّة، كما أنّ دوران الحيّة حول عنق النسر إنّما يرمز إلى حلقة العود الأبديّ[2].

يبدو النسر من أكثر الحيوانات تكبّرا وتعاظما، وهو الأكثر افتخارا بالذات ناهيك وأنّه لا يعيش إلاّ في المرتفعات. أمّا الحيّة فهي الحيوان الأكثر حكمة، وهي على غرار النسر ليست من الحيوانات الأليفة. بيد أنّ ما يجمعهما فهو البحث عن رفيق يكون من نفس طبيعتهما وعلى نفس القدر من التمسّك بالعزلة والتعالي، فهما إذن يبحثان عن زرادشت قبل أن يدخل مرحلة السقوط[3]. يقدّم النسر لزرادشت شتّى أنواع وألوان الغذاء، ويذكر من بينها هيدغر اللّونين الأصفر الغامق والأحمر

---

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

2 المصدر نفسه، ص. 235.

3 المصدر نفسه، ص. 236.

الداكن. ويعود إلى القسم الثالث من الكتاب (De l'esprit de pesanteur) فيلاحظ أنّ هذين اللّونين هما اللّذين يرغب زرادشت دائما أن يراهما مجتمعين: اللّون الأصفر الغامق الذي يرمز إلى الخطأ والمظهر، واللّون الأحمر الدّاكن الذي يرمز إلى الوجد الأقصى وقوّة الخلق[1].

يشير هيدغر إلى أنّ اللّون الأصفر من جهة كونه يرمز إلى الخطأ يدخل في تحديد ماهيّة الحقيقة، مادام ضروريّا لقيام إرادة الاقتدار. فإرادة الاقتدار من جهة ماهي خلق فنّي إنّما تحتاج إلى الخطأ مادامت الحقيقة قاتلة. إنّ اقتران اللّون الأصفر باللّون الأحمر في هذه الصّورة هو تأكيد على الارتباط الحاصل بين العود الأبديّ وإرادة الاقتدار. إذ يبدو أنّ هيدغر قد تفطّن إلى أنّ اللّون الأصفر الغامق يرمز إلى العود الأبديّ في حين يرمز الأحمر الداكن من جهة تعلّقه بالخلق وبالوجد، إلى إرادة الاقتدار نفسها. كما يرى في اجتماع اللّونين في كلّ مرّة اكتشافا لوجود الموجود في كلّيته، كما يتصوّره نيتشه نفسه ضمن ماهيّته المتحدّة بنفسها دوما[2].

يسعى كلّ من النسر والحيّة إلى الاقتراب أكثر فأكثر من زرادشت، أي من فكرته، على قدر التقاء زرادشت بنفسه واقترابه من المهمّة الموكولة إليه. لذلك فالنسر والحيّة يعرفان ما يجول في ذهنه[3]. لذلك توفّر له حيواناته الهدوء الذي يلزمه وتحترم عزلته حتّى يتحّد فكره مع فكرته. إذّاك يصبح التعالي المميّز للنسر والحكمة المميّزة للحيّة عنصرا أساسيّا في ماهيّة زرادشت نفسه، وهكذا يبلغ دوره البطوليّ وتتجسّد فيه فكرة العود الأبديّ من جهة ماهي أثقل وزن[4]. لذلك يفهم هيدغر أنّ زرادشت لا يعدّ فقط مكتشفا للغز بل شاعرا يعمد إلى نظم قصيدة العود الأبديّ من جهة ماهو الفكرة الأكثر نصرة للأعجف، كما لو أنّ هذه الطريقة في غناء ما نظمه من شعر حول العود الأبديّ هو شفاء للأعجف من هزاله. غير أنّ

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 239-240.
2 المصدر نفسه، ص. 240.
3 المصدر نفسه، ص. 246.
4 المصدر نفسه، ص. 248.

هيدغر يشير إلى أنّ زرادشت لا يكون شاعرا دون أن يكون مكتشفا للغز، بـل إنّما يكون في كلّ الحالات مجسّدا لكلّ ما في طبيعته في الآن نفسه[1].

يفهم هيدغر أنّ الصورة التي يقدّمها كلّ من النسر والحيّة عن العود الأبـديّ هي الإجابة التي تشفي غليل زرادشت عن الأسئلة التي قدّمها للقزم. فمضـمون هذه الصورة لا يختلف عن إجابة القزم الذي أقرّ بأنّ "كلّ شيء هو دائرة"، غـير أنّه يبدو أنّ زرادشت لا يميل إلى الإجابات السهلة والمباشرة، بل يرنو إلى مـاهو رمزيّ وإيحائيّ، وهكذا تحدّثت حيوانات زرادشت[2]!

لقد تحدّثت حيوانات زرادشت عن العود الأبديّ، وظلّت منتظرة اللّحظـة التي يعثر فيها زرادشت عن نفسه ويتحّد بفكرته، متسائلة عن الحال التي سيكون عليها في صيرورته. غير أنّ صيرورة زرادشت ابتدأت بلحظة سقوطه أو انحطاطه، فعندما اقتربنا من الإمساك بالمعاني الأساسيّة للعود الأبديّ، أدرك زرادشت الهزال وأشرف على النهاية[3].

يجد هيدغر تأويلا متميّزا لسقوط زرادشت، فيفهم أنّـه يرمـز إلى **لحظـة الخلود** التي تتكوّن في تقديره من مستويين اثنين: أوّلا، مرحلة الانطلاق والتحوّل أي لحظة الشروع في الصيرورة. وثانيا، مرحلة السقوط. فمـا الـذي يقصـده هيدغر بالسقوط من جهة ماهو لحظة الخلود أو كيف يفهم السـقوط في معـنى الخلود؟

يفهم هيدغر أنّ السقوط من جهة ماهو لحظة خلود لا يقصد بـه الحاضـر العابر، بل هو الأكثر امتلاءا وبساطة. إنّها اللّحظة التي ينتشر فيها الوضوح الأكثر ضياء وتأجّجا، هو نور الموجود في كليّته، فلحظة الخلود هي في هـذا السـياق اللّحظة التي نمسك فيها بكليّة العود. تترجم هذه اللّحظة في صورة الحلقـة الـتي تضعها الحيّة حول عنق النسر، كما تعبّر عنها صورة طيران النسر في شكل دوائر. ففي هاتين الصورتين، يلمح نيتشه ارتباط الخلود باللّحظة أيّما ارتبـاط، ويتأكّـد

1 المصدر نفسه، ص. 246.

2 المصدر نفسه، ص. 242-243.

3 المصدر نفسه، ص. 238.

لديه أنّ خلود اللّحظة هو الزّمن الذي يحتوي كلّ ما في الكون من أشياء[1].

لقد أشار كارل يسبرس في السياق نفسه إلى أنّه إذا كانت اللّحظة إظهارا فعليّا للوجود وللخلود، فإنّ العود لا يعدو أن يكون هاهنا رمزا لهذا الخلود نفسه، بمعنى أنّ نيتشه يختبر في تجاوزه للزمنيّ اكتشافا للوجود ضمن اللّحظة[2]. يمكن أن نلاحظ هاهنا أنّ يسبرس يقرأ نيتشه من وجهة نظر وجوديّة، كما أشار فاتيمو نفسه إلى أنّه يعمل على تقريبه من كيكغارد (Kierkegaard) ولعلّه الأمر نفسه الذي عزم عليه كارل لفيت سنة 1933 ولم يرق لهيدغر[3].

يعتبر يسبرس العود الأبديّ في مستوى أوّل وسيلة للتعبير عن التجارب الوجودانيّة (existentielle) الأساسيّة، ويعتبره في مستوى ثان معبّرا عن كون كلّ الأشياء متجاوزة ضمن الوجود نفسه[4]. كما أشار يسبرس إلى أنّ فكرة العود الأبديّ متأسّسة على "الأمر" (impératif)، لذلك فهي تكتسب في نظره ضربا من الهيمنة التي تتجلىّ خاصّة في شكل الخطاب الذي يقدّمه زرادشت، نبيّ العود الأبديّ. يتجلىّ هذا الأمر في شكل السؤال الذي يسأل عن إمكانيّة رغبة تكرار ما مرّ من الحياة مرّات ومرّات، بحيث يتمثّل الخضوع لهذا الأمر في التعوّد على الرغبة في العيش وفق ما مضى وعلى نفس الوتيرة أيضا[5]. يؤدّي ذلك في نظر يسبرس إلى: التعلّق بالحياة إلى درجة التجرّؤ على قتل الإله أوّلا، وانبساط النفس وابتهاجها ثانيا[6]. غير أنّه يلاحظ أنّه لا وجود لزمان فاصل بين اللّحظة الأخيرة التي تسبق لحظة الوعي بالعود الأبديّ وبداية عيش الحياة الجديدة وفق فكرة العود، بحيث إنّ القطيعة بين هذين النمطين من الحياة تكاد تكون فوريّة كما لو أنّ الموجود يرنو إلى معانقة اللّحظة الأبديّة[7].

---

1 المصدر نفسه، ص. 247.

2 Karl Jaspers, *Nietzsche introduction à sa philosophie*, p. 358.

3 Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche,* p. 128.

4 يسبرس، المصدر نفسه، ص. 365.

5 المصدر نفسه، ص. 359.

6 المصدر نفسه، ص. 360.

7 المصدر نفسه، ص ص. 360-361.

لقد حدّد هيدغر ثلاثة افتراضات أوّليّة تجعل العود الأبديّ ممكنا:

الافتراض الأوّل: لا نهائيّة الزمان في الماضي وفي المستقبل.

الافتراض الثاني: واقعيّة الزمان الذي لا ينبغي أن يكون شكلا "ذاتيّا" للحدس.

الافتراض الثالث: نهائيّة الأشياء ونهائيّة دورانها[1].

تدعونا هذه الافتراضات كما دعتنا "لحظة الخلود" التي تحدّث عنها هيدغر هاهنا إلى التساؤل عن علاقة العود الأبديّ بمشكل الزمان.

يشير هيدغر إلى أنّ العلاقة التي تشدّ هاذين التصريحين الأوّلين لنيتشه حول العود الأبديّ للهو هو (في **المعرفة المرحة** وفي **هكذا تحدّث زرادشت**) تبدو على غاية من المتانة والحميميّة، بل إنّ المرور من التصريح الأوّل إلى التصريح الثاني كان مرورا منطقيّا بحيث يكاد يكون عفويّا. كما ركّز في تأويله للتصريح الأوّل على الطابع التراجيدي المميّز للمعرفة المرحة وكذلك على الخاصيّة الأساسيّة التراجيديّة التي يختصّ بها الموجود في معناه المطلق. أمّا في قراءته للتصريح الثاني، فقد ركّز على مفهوم "اللّحظة" ومدى ارتباطها بمعنى الخلود المميّز للعود الأبديّ، أي أنّ العود الأبديّ مفكّرا فيه انطلاقا من "اللّحظة" يصبح في حدّ ذاته "موجودا" ضمنها. إذّاك يتبيّن لدى هيدغر أنّ المسؤول عنه في كلّ مرّة هو الموجود في كلّيّته[2]. يجدر بنا أن نواصل التفحّص في التصريح النيتشوي الثالث الذي يتجلّى في **ما أبعد من الخير والشرّ** (*Jenseits von Gut und Böse*) حتّى نتمكّن من التعرّف على الوضعيّة الميتافيزيقيّة الأساسيّة المميّزة لنيتشه.

3- العود الأبديّ في فلسفة ما بعد الظهيرة: ما أبعد من الخير والشرّ.

يفهم هيدغر أنّ مقالات نيتشه الثلاث حول العود الأبديّ للهو هو هي بمثابة أسئلة تطرح في كلّ مرّة وفق طرح مغاير من جهة الطبيعة ومن جهة الدّرجة. لذلك فهو لا يعتبر هذه المقالات "مذهبا" أو "عرضا نظريّا" لمذهب ما على شاكلة

---

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 233.

2 المصدر نفسه، ص. 249.

النظريّات العلميّة التي يوثّقها صاحبها بوصفات مطوّلة تشرح آليّة اشتغالها. كما لا يمكن اعتبار هذه المقالات التي ذكرها نيتشه في آثاره الثلاث نمطا من المقالات الفلسفيّة التي درج على اعتمادها كلّ من كانط وليبنتز مثلا، وليست في أقصى الأحوال تكوّنا لأفكار فلسفيّة تجد مثيلاتها ضمن نصّ لفيشته، شيلينغ أو هيغل. ذلك أنّ الأسلوب الذي أنشأ وفقه نيتشه مقالاته حول العود الأبديّ يختلف اختلافا جذريّا عن أشكال التقديم التقليديّة[1]. لعلّ الطبيعة المميّزة للتصريح النيتشويّ هي التي ستكون المعيار الأنسب لتبيّن خصائص بنية هذه الكلمة الأساسيّة.

لقد نشر **ما أبعد من الخير والشرّ** سنتين بعد القسم الثاني (1886) من **هكذا تحدّث زرادشت**، يعني ذلك أنّ التصريح النيتشوي الثالث يقع في هذا السياق أساسا. يشغل المقطع الذي يهتمّ به هيدغر هاهنا القسم الثالث من **ما أبعد من الخير والشرّ**، وهو الذي يضمّ الشذرات الممتدّة من 45 إلى 62، وهو المقطع الذي عنون "الماهيّة الدينيّة" أو "الظاهرة الدينيّة"[2]. يبدو أنّ العنوان المخصّص لهذا المقطع يعمّق درجة اللّبس المحيط به، إذ يلاحظ نيتشه في مثل هذا المقام أنّ زرادشت يسمّى "ما لا إله له" (Heidnich)، بل إنّه يصرّح علنا "موت الإله". لكنّنا هاهنا نتساءل: ماهو الأمر الذي يجعل هيدغر يصنّف هذا المقطع كتصريح متعلّق بالعود الأبديّ؟

يتوضّح هذا الأمر عندما يلتقي زرادشت ناسكا، فيسأله عن طبيعة الحلقة (Windung)، حلقة العود الأبديّ فيقول: "هل إنّ هذه الحلقة (...) هي الإله؟ هل إنّها هي نفسها الإله؟[3]" ما معنى ذلك؟ يبدو أنّ زرادشت الذي يعيش بدون إله، لا يرغب -رغم معايشته لحالة من الضيق الأقصى- في تواجد الإله مجدّدا في صورة الحلقة، إذ كيف يمكن للإنسان أن يخلق ما يريد أو أن يصبح ما يجب عليه

1 المصدر نفسه، ص ص. 254-255.

2 المصدر نفسه، ص ص. 250-251.

3 المصدر نفسه، ص. 251:

«Cet anneau est-il pour autant *deus?* Est-il lui-même le dieu?»

أن يكون إذا كانت الآلهة لا تزال موجودة بعد؟ بل إنّه يتساءل: أيّ دور يمكن أن تلعبه الآلهة بعد إذا كان وجودها يضاهي تواجد الحجارة، الأشجار والمياه[1]؟

يذكر هيدغر أنّ حلقة العود الأبديّ وصفة الخلود المتعلّقة بالعود، لا يمكن الإمساك بهما إلاّ ضمن اللّحظة، كما أنّ هذا الإله الذي يسأل عنه زرادشت لا يمكن أن يواصل السؤال عنه إلاّ ضمن لحظة الخلود نفسها. ألا يبدو أنّ الإله كما العود الأبديّ يظلاّن سؤالين لا إجابة عليهما؟ ألا يبدو أنّنا ندور دائما في نفس الحلقة[2]؟

يبدو أنّ بداية زرادشت مهّدت لنهايته مبكّرا، فالعود الأبديّ للهو هو من جهة ماهو الفكرة الأكثر ثقلا يشترط في من يتفكّرها ويتحمّلها أن يكون بطلا على المستوى المعرفيّ وعلى مستوى الإرادة[3]، أي أنّه على حدّ تعبير فاتيمو لا بدّ أن يكون إنسانا. أمّا زرادشت فهو بطل لكن أثقلته الأحزان كما أثقل كاهله حمل العود الأبديّ، لذلك يتحدّث فاتيمو عن ضرورة قيام عالم مختلف جذريّ عن العالم الذي عاش فيه زرادشت، أي ضرورة قيام المضمون الكوسمولوجيّ لهذه الكلمة الأساسيّة[4].

لقد اهتمّ هيدغر في مستوى لاحق بقراءة العود الأبديّ ضمن الشذرات المتعلّقة بهذه الكلمة والتي لم يعزم نيتشه على نشرها. يوضّح هيدغر أنّه يتعيّن عليه تأويل هذه الشذرات لاستخراج ماهو أساسيّ فيها[5].

1 المصدر نفسه، ص. 253.
2 المصدر نفسه، ص. 254.
3 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
4 جياني فاتيمو، المصدر المذكور، ص. 81.
5 هيدغر، المصدر نفسه، ص. 255

الفصل الرابع:

قراءة هيدغر للشذرات غير المنشورة والمتعلّقة بالعود الأبديّ

1- تمهيد:

مادامت كلمة "العود الأبديّ" الكلمة الأساسيّة والرئيسيّة من بين الكلمات الأساسيّة الأخرى عند نيتشه، فلا بدّ أنّها كانت حاضرة في تقدير هيدغر ضمن فكره قبل لحظة الإفصاح على أنّها تعود إلى شهر أوت من سنة 1881، كما أنّها حاضرة في الفترة اللاّحقة على ذلك، أي من سنة 1881 إلى جانفي 1889. يعود هيدغر إلى جملة الأعمال المنشورة بعد وفاة نيتشه (Nachlass) والتي تتعلّق بهذه الفترة بالذات، فيتبيّن أنّ الأجزاء التي اهتمّت بالعود الأبديّ تمتدّ من الجزء الثاني عشر إلى الجزء السادس عشر ضمن الطبعة الكاملة لأعمال نيتشه الصادرة في نشرة **أوكتافو** (*Octavo*). يحتوي الجزء الثاني عشر على الشذرات غير المنشورة والعائدة إلى الفترة الممتدّة من 1881 إلى 1882، (من الشذرة 51 إلى الشذرة 69 ومن الشذرة 369 إلى 371) والفترة الممتدّة من 1886.

يلاحظ هيدغر أنّ الملاحظات الواردة هاهنا والمتعلّقة بالعود الأبديّ تبدو على غاية من التنوّع والاختلاف بحيث لا تختلف من جهة المضمون فحسب بل من جهة الشكل أيضا، وذلك يرجع في نظره إلى أنّها كتبت وفق أمزجة مختلفة عايشها الفيلسوف، كما أنّها متعلّقة بجملة من التحسّسات التوجّديّة التي تختلف من حين إلى آخر وتتوافق مع مقاصد متعدّدة أرادها صاحبها. غير أنّ هذه المقاصد قد تنشأ حينا عن رؤية واضحة للمسألة وقد تكون أحيانا مضطربة بفعل التردّدات

التي تلازم لحظة التفكير فيها[1]. لا تبدو الملاحظات في بنية منتظمة وواضحة، غير أنّها تبرز كلمات نيتشه الأساسيّة بشكل واضح[2].

لقد عمد هيدغر إلى تتبّع الملاحظات المتعلّقة بالعود الأبديّ محترما النظام الكرونولوجي الذي جاءت وفقه، أي كما بدت في آثاره المفصحة عن هذه الكلمة الأساسيّة: أوّلا الملاحظات الراجعة إلى فترة كتابة **المعرفة المرحة** (*Die Fröhliche Wissenschaft*)، ثمّ الملاحظات التي تعود إلى فترة كتابة **هكذا تحدّث زرادشت** (*Also sprach Zarathusrta*)، وأخيرا الملاحظات المتعلّقة بفترة كتابة **ما أبعد من الخير والشرّ** (*Jenseits von Gut und Böse*)[3]. غير أنّه يشير إلى أهمّيّة الشذرات المنتمية إلى فترة اكتشاف العود الأبديّ (أوت 1881 وما يليه)، توجد هذه الشذرات ضمن الملحق الخاصّ بالجزء الثاني عشر من الأعمال الكاملة ضمن الطبعة الثالثة (من الصفحة 425 إلى الصفحة 428)[4].

يشير هيدغر إلى أنّ ناشري هذه الطبعة يميلان إلى التمييز بين تمثّلين اثنين للعود الأبديّ: تمثّل "شعريّ" يظهر في نظرهم خاصّة ضمن زرادشت، وتمثّل "نظريّ" يظهر في كلّ من **المعرفة المرحة وما أبعد من الخير والشرّ**. غير أنّه لا يوافق على هذا التمييز الذي يبدو في نظره مرادفا بين "النظريّ" و"النثريّ"، إذ يؤكّد على أنّ النظريّ لا يخلو هو الآخر من الشعريّة كما لا يخلو "الشعريّ" بدوره من النظريّ. إذ يبدو أنّ التمييز بين "النظريّ" و"الشعريّ" صادر عن تصوّر مغلوط. فلا ينبغي أن نفهم ماهو شعريّ في نظر هيدغر على أنّه يتقابل مع ماهو "نظريّ"، ولا ينبغي أن نفهم "النظريّ" على أنّه ما كان سرديّا في أسلوبه. لا يقصد نيتشه بالشعريّ أثرا فنيّا ولا ينتمي **هكذا تحدّث زرادشت** إلى فنّ الشعر، بل هو نمط فلسفيّ أساسا وإن كان يبلغ أقصى درجات الشعريّة. إذ يتبيّن هيدغر في مثل هذا السياق أنّ كلّ فلسفة عظيمة الشأن لا بدّ أن تكون شعريّة في

---

1 هيدغر، **نيتشه 1، ص**. 255.
2 المصدر نفسه، ص. 288.
3 المصدر نفسه، ص ص. 256-257.
4 المصدر نفسه، ص. 257.

مفهومها، وأنّ التمييز بين "النظريّ" و"الشعريّ" لا جدوى من تطبيقه[1]، بــل إنّ التمييز بين ماهو"نظريّ "وماهو "عمليّ" أو ناجع ضمن مضمون مذهب ما، إنّما هو أمر مستحيل. ذلك أنّ فكرة الأفكار لا يمكن أن تتصوّر "نظريّا" لأنّها تتعلّــق بالإنسان من جهة كونه "موجودا" يلتزم باستكمال الــتفكير في هــذه الكلمــة الأساسيّة انطلاقا ممّا يحفّزه على التفكير. أي أنّه يحدّد في الوجود الذي لديه زاوية النظر التي تساعده على استئناف التفكير في العود الأبــديّ دون أن يصــير هــذا التفكير تصوّرا نظريّا لتعلّقه بالوجود من جهة ماهو كذلك. كما لا يمكن أن تطبّق فكرة الأفكار "عمليّا" لأنّها تفتقد قيمتها وتصير بلا جدوى إذا فكّرنــا حتّــى في إمكانيّة تطبيقها[2].

لقد قسّم الناشرون جملة ملاحظات نيتشه الخاصّة بالعود الأبديّ إلى قسمين: يمتدّ القسم الأوّل من الشذرة 51 إلى الشذرة 63 ويحمل العنوان التالي: "وصــف وتحفيز المذهب". أمّا القسم الثاني، فيمتدّ من الشذرة 63 إلى الشذرة 69 ويحمــل العنوان التالي"(تأثير) المذهب على الإنسانيّة"[3].

اهتمّ هيدغر بالملاحظات (notations) المتعلّقة بالعود الأبديّ والتي تعود إلى فترة اكتشاف هذه "النبوءة"، أي إلى أوت 1881، وذلك عائــد إلى اعتقــاده في أهمّيتها مقارنة بالملاحظات التي تعود إلى فترات أخرى. يبدو أنّ هذه الملاحظــات تسبق بسنة التصريح النيتشوي بالعود الأبديّ الذي يتجلّى ضمن **المعرفة المرحــة**. كما أنّها تمهّد للكيفيّة التي سيعتمدها نيتشه للتصريح بكلمته الأساسيّة ضمن الآثار المقبلة. غير أنّها تؤكّد في مجملها ما قاله الفيلسوف عن العود الأبديّ ضمن **هــذا هو الإنسان** في سياق تقديمه **هكذا تحدّث زرادشت**، أي أنّ العود الأبــديّ هــو "تصوّر أساسيّ" للأثر. يؤكّد هيدغر أنّ هذه الملاحظات تعود إلى أربع مشــاريع عمل، بحيث تمثّل مقدّمات تمهيديّة لمشاريع عزم نيتشه على الشروع فيها[4].

---

1 المصدر نفسه، ص. 258.
2 المصدر نفسه، ص. 297.
3 المصدر نفسه، ص. 266.
4 المصدر نفسه، ص ص. 258-269.

2- قراءة هيدغر للرسم التخطيطيّ الأوّل: "العود الأبديّ للهو هو، الحمل الجديد".

يتجلّى هذا الرسم التخطيطيّ الأوّل ضمن السفر الثاني عشر من الأعمال الكاملة لنيتشه (ص. 425)، عنوانه العود الأبديّ. ويمكن أن نضمّن ما جاء في هـذا الرسم التخطيطيّ وفق ترجمة ذاتيّة عن الطبعة الفرنسيّة لكتاب هيدغر لـ "نيتشه1":

«(...) V. الحمل الجديد: العود الأبديّ للهو هو (...) ماذا سنفعل بما تبقّ من حياتنا، - نحن الذين قضينا غالبها في الجهل الأكثر بروزا؟ إنّنا نعلّم المذهب- فالوسيلة الأكثر اقتدارا هي أن نجسّده فينا. نمطنا من الغبطة، مـن جهـة كوننـا منظّرين لأكبر مذهب.

بداية أوت 1881، في سيل ماريا، على ستّة آلاف قدم أسفل البحر وعلـى علوّ شاهق ما بعد كلّ الأشياء الإنسانيّة!»[1].

يشدّد هيدغر على ذكر نيتشه لتاريخ هذا الرسم، ويشير إلى أنّ العود الأبديّ هاهنا له مقصد تعليميّ: فهو المذهب الذي يتعيّن نشره وتعليمـه. يبـدو هـذا "المشروع" متميّزا بالكليّة وإن كان لا يتحدّث عن العود الأبديّ إلاّ ضمن هـذه الفقرة الخامسة. غير أنّ نيتشه لا يشير هاهنا إلى مضمون العود الأبديّ للهو هـو ولو بشكل مختصر.

يتعيّن العود الأبديّ في مثل هذا السياق على أنّه "الحمل الجديد" وعلى أنّـه "المذهب" الذي ينبغي تعليمه على أنّه "المذهب الأكبر". كما يلاحظ هيـدغر أنّ

---

1 المصدر نفسه، ص. 259، الترجمة من عندنا:

«v. Le nouveau poids: *l'Éternel Retour du Même*. Infinie importance de notre savoir, de nos égarements, de nos habitudes, de nos manières de vivre pour tout ce qui va venir. Que faisons-nous du *reste* de notre vie, _ nous qui en avons passé la majeure partie dans la plus essentielle ignorance? Nous *enseignons la doctrine_* c'est le moyen le plus puissant de nous l'incorporer à nous-même. Notre genre de béatitude, en tant que docteur de plus grande doctrine.

Début août 1881, à Sils-Maria, à six mille pieds au-dessus de la mer et beaucoup plus haut par-delà toutes choses humaines!»

الكلمة-المفتاح التي تتجلّى في هذا المشروع الأوّليّ هي "التجسّد" (incorporation). بمعنى أنّ العود الأبديّ للهو هو هو المذهب الذي ينبغي أن يتجسّد في ذواتنا ويلتحم بها التحاما حتّى نصبح قادرين على فهمه وتعليمه[1]. ويفهم أنّ "التجسّد" هو تجسّد للفكر وللفكرة، بمعنى أن نفكّر في العود الأبديّ للهو هو بحيث تصبح منذ البدء علامة على "وضعيّة ميتافيزيقيّة أساسيّة" لنيتشه بالنظر إلى الموجود في كليّته وبالنظر إلى تعيّنها ضمن كلّ فكر مخصوص.

يشير هيدغر إلى أنّ "التجسّد" هو الفكرة التي ميّزت تعليم زرادشت للعود الأبديّ، إذ لم يتمكّن من تعليمها على الوجه الأكمل إلاّ بعد أن "تجسّدت" فيه وأصبح "أعجفا" (Genesende). فمرض زرادشت أو هزاله راجع إلى تجسّد فكرة العود الأبديّ في ذاته.

لقد أشارت الباحثة فوزيّة أسعد-ميخائيل إلى أهمّية فكرة "التجسّد" عند نيتشه ضمن هذا الرسم التخطيطي وكذلك ضمن أثره **هكذا تحدّث زرادشت**. كما تشير إلى أنّ فكرة "التجسّد" تعني ضربا من "الالتهام" أو من "الاستهلاك" المنبهر للعود الأبديّ، بحيث تصبح لاحقة بذواتنا وممتزجة بها. وهو الأمر نفسه الذي عمد إليه زرادشت إثر وقوع الرؤيا. فيصبح العود الأبديّ أساسا للموجود في كليّته والغالب على كلّ فكرة أخرى، فالفكرة لا تتجسّد إلاّ إذا أصبحت أساسا لكلّ فكر، أي إذا صارت متوافقة مع ماهيّتها الخاصّة[2]. لذا وإن كانت فكرة العود الأبديّ لا تزال حديثة العهد ضمن هذا الرسم التخطيطيّ الأوّل، إلاّ أنّ حضور فكرة "التجسّد" تدفع هيدغر إلى الإقرار بأنّ هذا الرسم الأوّليّ لا يصدر عن فراغ، بل يمثّل نقطة ربط أساسيّة تجعله منشدّا إلى **هكذا تحدّث زرادشت**[3]. لذلك يشدّد على أنّ هذا الرسم لا بدّ أن يكون تخطيطا أوّليّا لأثر متميّز في شكله كما في مضمونه أي **هكذا تحدّث زرادشت**[4].

---

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

2 Faouzia Assad-Mikhail, «Heidegger interprète de Nietzsche», p. 35.

3 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 260.

4 المصدر نفسه، ص. 261.

3- قراءة هيدغر للرسم التخطيطيّ الثاني: "البراءة".

يرى هيدغر أنّ هذا الرسم الثاني ينتمي إلى السياق نفسه الذي ينشأ ضمنه الرسم التخطيطيّ الأوّل وإن كان يبدو مستقلاّ عنه. يوجد هذا الرسم في السفر الثاني عشر تابعا للشذرة 129 غير أنّه لا يحمل عنوانا[1].

يمكن تلخيص هذه الشذرة في النقاط التالية:

- يرى نيتشه أنّه من الفظيع أن نكون قادرين بعد على الاعتقاد في الخطيئة،
- كلّ ما يمكن أن نقوم بتكراره أبدا لمرّات يتعذّر عدّها هو أمر **بريء**،
- إذا لم تسيطر عليك فكرة العود الأبديّ فذلك لا يعدّ خطأك، وإن سيطرت عليك فذلك لا يعدّ ميزة أو فضلا.

يشير هيدغر إلى أنّ هذه الشذرة تذكّرنا بالموضوع الذي اهتمّ به المشروع الأوّل، أي سؤال "البراءة" و"البريء". يعني ذلك أنّه لم يعد ممكنا التحدّث عن الخطيئة والمخطئ بعد أن **مات الإله**. بل إنّه لا مجال لفكرة الشعور بالذنب، لأنّها صارت غائبة ضمن الوجود في كلّيّته[2].

كما يلاحظ هيدغر أنّ الرسم التخطيطيّ الثاني يقلب النظام الذي جاءت عليه كلمات نيتشه الأساسيّة، بحيث يبتدئ بالعود الأبديّ للهو هو. يضمّن هيدغر نصّ المشروع الثاني كالآتي:

«1- المعرفة الأكثر اقتدارا،

2- تغيّر الآراء والأخطاء الإنسان وتعطيه دفعا أو أخطاء لاحقة به.

---

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه. يستشهد هيدغر بالشذرة 129:

«Il serait affreux que nous puissions croire encore au péché: enrevanche, tout ce que nous pourrions jamais faire en une répétition innombrable est *innocent*. Si la pensée de l'Éternel Retour de toutes choses ne te subjugue, ce n'est point là une faute, de ta part; et ce n'est non plus un mérite, si elle te subjugue. Nous jugeons avec plus d'aménité nos ancêtres qu'ils ne se jugeaient eux-mêmes, nous déplorons leurs erreurs incorporée, non pas leur méchanceté».

2 المصدر نفسه، ص. 261.

3-الضرورة والبراءة.

4-لعبة الحياة.»

فبأيّ معنى ترتبط الضرورة بالبراءة؟ وما الذي يقصده نيتشه "بلعبة الحياة"؟

يفهم هيدغر أنّ البراءة هي براءة الصيرورة، لذلك تذكّره عبارة "لعبة الحياة" بهرقليطس الذي يتصوّر الزمان طفلا يلعب الشطرنج بكلّ ما في لعب الأطفال من براءة، إذ يقول هرقليطس: "الأيون (L'Aeon) هو طفل يلعب، لعبة الشطرنج تجعل السيادة منتمية للطفل"[1]. فمن هو "أيون"؟ وكيف يمكن أن تكون له الهيمنة والسيادة؟

يبدو أن هيمنة الطفل تعني هاهنا هيمنة البراءة على الوجود، فالوجود في كليّته هو مجال سيادته. إذ يشير هيدغر إلى أنّ "أيون" يمكن أن يعني في اليونانيّة (αἰών) "كليّة الموجود"، ويعني كليّة العالم من جهة "زمانيّته"، أي أنّه متعلّق بحياتنا. كما تعني عبارة "أيون" زمان الكوسموس، أي الحركة الطبيعيّة التي يمكن قيسها فيزيقيّا: فهو يعني إذن الزمان الفيزيقيّ المختلف عن الزمان المعيش. غير أنّ هيدغر متيقّن من أنّ ما يمكن أن يعنيه لفظ "أيون" اليونانيّ أعمق ممّا نتصوّر، بحيث لا يمكن أن ينحصر في مثل هذه التمييزات[2]. إلاّ أنّ السّمة الأساسيّة التي يشير إليها هذا اللّفظ تظلّ سمة "البراءة".

4-قراءة هيدغر للرسم التخطيطيّ الثالث: "الظهيرة والأبديّة".

إذا كانت الخاصيّة الأساسيّة المميّزة للرسم التخطيطيّ السابق هي خاصيّة "تواجديّة"(existentielle)، فإنّ الخاصيّة المميّزة لهذا الرسم التخطيطيّ الثالث هي خاصيّة "ميتافيزيقيّة" أساسا[3].

يحدّد هيدغر الكلمتين-المفاتيح ضمن هذا الرسم على أنّهما: "الظهيرة" و"الأبديّة". يعني ذلك أنّ الجمع بين هاتين الكلمتين ينتج عنه كلمة-مفتاح أخرى

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 261-262.

2 المصدر نفسه، ص. 262.

3 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

هي "اللّحظة". فالسياق العامّ الذي يتنــزّل فيه هذا الرسم التخطيطيّ هو ســياق زمانيّ. لذلك يفهم أنّ هذا المشروع يتناول الموجود في كلّيّته من جهــة علاقتــه بمشكل الزمان الذي يحيل عليه العود الأبديّ للهو هو، ومن جهة تعبيره عن ولادة "حياة جديدة" لدى الموجود نفسه[1]. لذلك فإنّ العنوان الفرعيّ الذي يتميّز به هذا المشروع هو الذي سكون لاحقا عنوانا رئيسيّا للمشروع الذي سيليه: "**إشــارات لحياة جديدة**"[2].

يعبّر نيتشه عن "اللّحظة الأبديّة" بحيوانات العود الأبديّ وأوّلها "حيّة الخلود" أكثر الحيوانات حكمة، وهي التي تحيط برقبة النسر المحلّق في الفضاء تاركــا وراءه دوائر العود الأبديّ. يبدو أنّ زمن الظهيرة الذي يعرف باعتلاء الشــمس كبــد السماء، هو زمن يشير إلى تواجد الإنسان في منتصف حياته وكذلك في منتصــف طريقه الذي يؤدّي به من الحيوانيّة إلى "الإنسان الأرقى". لذلك يتوجّــب علــى نيتشه أن يجعل هذا الرسم التخطيطيّ معلنا عن إشارات توجيهيّة نحو حياة جديدة وهو ما يظهر في المشروع الأخير[3].

5-قراءة هيدغر للرسم التخطيطيّ الرابع: "مشروع الحياة الجديدة".

يعود هذا المشروع إلى شهر أوت من سنة 1881. يعني ذلــك أنّــه يــؤرّخ للانبجاسات الأولى المتعلّقة بالعود الأبديّ للهو هو، غير أنّه لا يزال مبطنا. يحتوي أربعة أقسام أساسيّة: يهتمّ الكتاب الأوّل بمهمّة نــزع الإنسانيّة من الطبيعــة، أي حذف كلّ ما كان في كليّة الموجود من قيم إنسانيّة على غرار النفعيّة، القصــديّة، الإذناب والعناية مادام الإنسان نفسه سيتمّ تعويضه لاحقا بالإنسان الأرقى. يبــدو أنّ الموجود في كلّيّته ستقع تسميته ضمن الكتاب الرابع "حلقة الأبديّة"[4]. يلاحظ هيدغر أنّ ما تميّزت به فترة اكتشاف نيتشه للعود الأبديّ، هو توجّهه نحو تأويــل

---

1 المصدر نفسه، ص. 263.
2 المصدر نفسه، ص. 264.
3 المصدر نفسه، ص. 263.
4 المصدر نفسه، ص. 264.

غير إنسانيّ (déshumaniste) وغير إلهيّ (dédivinisante) للموجود في كلّيّته، وإن كان قد عمد عند اهتمامه بإرادة الاقتدار إلى فرض أنسنة الموجود[1].

غير أنّ هيدغر يتساءل: ألا يبدو أنّ أصل فكرة العود الأبديّ قد ظهرت في الواقع ضمن "تجربة اللّحظة" من جهة ماهي وضعيّة إنسانيّة على علاقة بالزمان؟ ألم يجعل نيتشه هذه الفكرة مشعّة ضمن الوجود في كلّيّته؟ فلماذا يتفادى هاهنا أنسنة العود الأبديّ؟ فهل نعلّل ذلك بكون تجربة الزمان يقع التفكير فيها من زاوية ما من العالم، أي زاوية ما من الزمان والمكان قد تستعصي على الإنسان الذي لا يستطيع توجيه نظره خارج زاوية النظر التي تعنيه (**المعرفة المرحة**، شذرة 374، 1887)[2]؟

لا يسأل هيدغر في سياق هذا الرسم التخطيطيّ الرابع عمّ يمكن أن تجود به كلمة العود الأبديّ من أمور أخرى جديدة بل عن ضرورة إدراك هل إنّ ما جادت به في مستوى أوّل هو قابل لأن يصير شأنا خاصّا ووفق أيّة طريقة يمكن له أن يتطوّر لاحقا[3]؟ إنّ ما ينبغي مساءلته هاهنا ليس ما تميّز به العود الأبديّ سابقا، بل ما يعبّر عنه من جدّة في ملاحظات نيتشه وشذراته اللاّحقة على المشاريع الأولى.

يبدو أنّ نيتشه في تقدير هيدغر لم يضف للعود الأبديّ الشيء العميق بعد الذي حدّده له ضمن المشروع الأوّليّ كما لو أنّه استوفى الكلام فيه منذ البدء، أو كما لو أنّه صار ممتلئا بكلمته الأساسيّة إلى حدّ الاختناق[4]. ويكتشف أنّه بفضل هذه المشاريع الأربع، تتحدّد الوضعيّة الميتافيزيقية لنيتشه التي توضّح لنا مقالاته الأساسيّة المتعلّقة بالعود الأبديّ. فنتبيّن العلامات الهادية التي توجّهنا نحو فهم الملاحظات الأخرى التي تظهر في رسوم تخطيطيّة أخرى[5].

---

1 المصدر نفسه، ص. 276.
2 المصدر نفسه، ص. 295-296.
3 المصدر نفسه، ص. 265.
4 المصدر نفسه، ص. 265.
5 المصدر نفسه، ص. 266.

6-الملاحظات المرتبطة بفترات نشر المعرفة المرحة، زرادشت وإرادة الاقتدار:

أ) الملاحظات المرتبطة بفترة المعرفة المرحة (1881-1882):

يلاحظ هيدغر أنّ ما وقع نشره ضمن **المعرفة المرحة** مباين تباينا تامّا مع ما فكّر فيه نيتشه ضمن ملاحظاته الأوليّة. فعند ظهور **المعرفة المرحة** سنة 1882 لم يكن من اليسير على المتقبّل فهم الشذرتين المتعلّقتين بالعود الأبديّ، حتّى أنّ هيدغر نفسه يراهن على أنّه من المستحيل أن يكون ثمّة من استطاع أن يفهم ما كان يقوله نيتشه في ذلك الحين. فنيتشه نفسه لم يكن ينتظر أن يفهم للتوّ، فالفهم متعلّق في نظره باستعداد الفكر على التقبّل قبل استعداده هو على أن يشرح كلمته الأساسيّة شرحا مستفيضا كما لو أنّه يخشى عليها من التبدّد قبل أن تنمو وتترعرع في نفسه. فإذا كان القارئ مدركا للطريق الذي سيوصله نحو الفهم فإنّه سيصل لا محالة دون طلب المعونة من صاحب الفكرة. كما أنّ فهم المتقبّل ينمو رويدا رويدا مع تنامي وتوضّح فكرة العود الأبديّ عند نيتشه نفسه. قد يعني ذلك أنّ العود الأبديّ ظلّ في مقام حدسيّ أي رؤية تباغت صاحبها وتتوارى عنه لحظة انكشافها، وربّما كان المتقبّل هو الآخر متأرجحا بين توضّح الفهم تارة والتباس المعنى تارة أخرى[1].

يشير هيدغر إلى أنّ ما كتبه نيتشه في **المعرفة المرحة** لم يفهم كما أراد، أي لم يفهم العود الأبديّ على أنّه كلمة أساسيّة ضمن فلسفته الجديدة. كما ظلّ **هكذا تحدّث زرادشت** مبهما في مجمله، خاصّة مع اعتماد نيتشه نمطا جديدا في الكتابة ضمن هذا الأثر. غير أنّ نيتشه في تقدير هيدغر على يقين من أنّ "شعريّة" الأثر تتلاءم مع "شعريّة" العود الأبديّ، بل إنّها تحيل على أنّها "الفكرة الأعمق" التي تدفعنا إلى أن نفكّر "شعريّا" أي بعمق[2].

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 313-314.

2 المصدر نفسه، ص. 315.

ب) الملاحظات المرتبطة بهكذا تحدّث زرادشت (1883-1884):

يعثر هيدغر على هذه الملاحظات غير المنشورة ضمن السفر الثاني عشر من الأعمال الكاملة من الملاحظة 719 إلى الملاحظة 731 (من صفحة 369 إلى صفحة 371).

يشير هيدغر إلى صعوبة تأويل الملاحظة 720، وفيما يلي نصّها:

«La vie, elle veut passer *outre* à son suprême obstacle!»

لا يسأل هيدغر عن معنى هذه القضيّة، كما لا يسأل عن بعدها "الإيتيقي" أو "الذاتيّ"، فما يشدّ انتباهه هنا هو انتماء "الفكرة" أي العود الأبديّ إلى "الحياة" نفسها. ألا يبدو أنّ "الحياة" هي إرادة الاقتدار نفسها؟

يمثّل العود الأبديّ الفكرة الأعسر بالنسبة إلى الحياة، لأنّه الفكرة الأثقل، وثقل هذه الفكرة هو الحمل الذي قد يثقل كاهل الحياة فتميل وتخطئ في حق نفسها من جهة ماهي خلاّقة ومبدعة، أي أنّها قد تهيم بنفسها ضمن تدفّق الأشياء المحض ناسية أنّ هذا التدفّق والخلق إنّما هما أمران يصدران عنها مادامت تحيل دوما إلى إرادة الاقتدار. لذلك يتوجّب عليها أن تضع لنفسها المنظوريّات التي توجّه إمكانيّتها المبدعة. يتبيّن هيدغر أنّ هذه "الملاحظة" تظهر أنّ العود الأبديّ للهو هو تدفّق لماهيّة الحياة نفسها، لذلك فهو يرفض مبدئيّا كلّ تأويل اعتباطيّ لا يرى إلاّ كونه "فكرة فجائيّة" أو مجرّد "عقيدة شخصيّة". ويؤكّد بناء على ما تقدّم، الارتباط الوثيق الذي يشدّ العود الأبديّ إلى قول هرقليطس بالتدفّق الأبديّ لكلّ الأشياء، لذلك من الممكن أن نسم فلسفة نيتشه بكونها هرقليطيّة. لقد صار هذا الأمر متأكّدا لديه، إذ يشير إلى أنّ نيتشه يذكر هرقليطس كثيرا ويطنب في التحدّث عن "التدفّق الأبديّ للأشياء كلّها" خاصّة منذ 1881، أي قبل اكتشافه للعود الأبديّ بمدّة وجيزة (XI, 30, n° 57). قد يصل نيتشه إلى حدّ تسمية العود الأبديّ "السيل الأبديّ لكلّ الأشياء"، وهو ما يؤكّد تأثّره بهرقليطس وإعجابه بمذهبه[1]. يؤدّي ذلك إلى تصوّر الموجود في كليّته كسيل أو كتدفّق أبديّ، فهو

1 المصدر نفسه، ص ص. 315-316.

متعلّق بمعاني الصّيرورة التي يحدّد العود الأبديّ خاصيّاتها الأساسيّة[1].

ينتقي هيدغر ملاحظة ثانية تعود إلى سنة 1883 وتنتمي إلى السفر الثاني عشر، وفي ما يلي ترجمتها عن النصّ الفرنسيّ:

«تفعل الفكرة الأكبر بأكبر بطء وأكبر تأخّر! فسيكوّن فعلها المباشر بديلا عن الاعتقاد في الخلود: فهل ستنمّي الإرادة الطيّبة للحياة؟ ربّما لا تكون صائبة:- على الآخرين أن يناضلوا معها![2]»

قد يبدو أنّ نيتشه في هذه الفترة لا يزال يحمل في ذاته شكوكا حول صحّة فكرته، لذلك لا يأخذها مأخذ الجدّ، وقد تتبادر إلى ذهنه فكرة التراجع عن جعلها موضوعا للتأمّل المحض. غير أنّ هيدغر يتفطّن إلى أنّ هذه الشكوك هي خاصيّة مميّزة لكلّ فكرة أساسيّة، بل إنّها ميزة تميّز خاصّة أسلوب نيتشه في التفكير، لذلك لا ينبغي أن نتصوّر أنّه لم يأخذها مأخذ الجدّ فالتساؤل عن صحّة الفكرة كان من باب الانشغال الكليّ بها. فعندما يساءل "كلمته الأساسيّة"، فذلك يعني أنّه يختبر إمكانها وأساسيّتها، لذلك يسأل: "ربّما لا تكون صائبة". كما يختبر فكرته من جهة قدرتها على الصمود الذاتيّ لذلك يتساءل إن كانت لا تزال بعد في حاجة إلى من يناضل من أجلها.

ج) الملاحظات المرتبطة بإرادة الاقتدار (1884-1888):

يكتشف هيدغر على إثر معاينته للمشاريع المتعلّقة **بإرادة الاقتدار** من 1884 إلى 1888، أنّ ما يأمل نيتشه في نشره ضمن هذا الأثر هو في الأصل "فلسفة العود الأبديّ من جهة ماهي تأويل لكلّ حدث على أنّه إرادة اقتدار"[3]. لذلك كانت هذه الكلمة الأساسيّة عنوانا أصليّا لهذا الأثر-المشروع. غير أنّه لا ينبغي تأويل

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 316-317.

2 المصدر نفسه، ص. 319. الترجمة من عندنا:

«La plus grande pensée agit avec le plus de lenteur et le plus de retard! Son action immédiate constituera un succédané de la croyance à l'immortalité: va-t-elle accrôtre la bonne volonté de vivre? Peut-être n'est-elle pas vraie: -à d'autre de lutter avec elle!».

3 المصدر نفسه، ص ص. 324-325.

عبارة "الحدث" من وجهة نظر سياسيّة، فتخصيص الموجود بإرادة الاقتدار ليس إلاّ مواصلة لمشروع أوّليّ سابق على الموجود نفسه: العود الأبديّ للهو هو[1]. فإذا كان الرسم التخطيطيّ الذي يعود إلى سنة 1886 حاملا لعنوان" إرادة الاقتدار، محاولة لقلب كلّ القيم"، فإنّ هيدغر يفهم أنّ العنوان الفرعيّ "محاولة لقلب كلّ القيم" ليس إلاّ المهمّة الموكولة للعود الأبديّ من جهة ماهو "الحمل الأثقل". فما تصبو إليه إرادة الاقتدار كامن ضمن العود الأبديّ للهو هو، لذلك كان العنوان الأصليّ للأثر-المشروع ضمن الرسم التخطيطيّ لسنة 1884: "فلسفة العود الأبديّ، محاولة لقلب كلّ القيم"(XVI, 415, n° 6)[2]. كما يشير هيدغر إلى أنّ تخطيط 17 مارس 1887 يحمل عنوان "العود الأبديّ" بصورة مباشرة وجليّة[3].

إذا كان نيتشه يتصوّر إرادة الاقتدار على أنّها مقوّم أساسيّ ودائم لكلّ موجود، فإنّ العود الأبديّ يصبح هاهنا في تقدير هيدغر مفكّرا فيه انطلاقا من إرادة الاقتدار نفسها. يعني ذلك أنّها افتراض أوّليّ (présupposition) للعود الأبديّ، ولا ينبغي أن نفهم من ذلك أنّ هاتين الكلمتين الأساسيّتين متنافرتين، بل إنّ إرادة الاقتدار تفرض وتشترط العود الأبديّ[4].

يحدّد هيدغر المعاني المتعلّقة بكون إرادة الاقتدار افتراضا أوّليّا للعود الأبديّ للهو هو:

أوّلا، يمكن انطلاقا من إرادة الاقتدار البرهنة على العود الأبديّ، وبالتالي فإنّ **إرادة الاقتدار تصبح مبدأ لمعرفة العود الأبديّ**، لأنّه ليس إلاّ علّتها وماهيّتها.

ثانيا، لا يكون العود الأبديّ للهو هو ممكنا إلاّ إذا كان تقوّم إرادة الاقتدار متوافقا مع الموجود في كليّته، وهكذا تصبح إرادة الاقتدار **مبدأ ماديّا للعود الأبديّ**.

1 المصدر نفسه، ص. 331.
2 المصدر نفسه، ص. 325.
3 المصدر نفسه، ص. 326.
4 المصدر نفسه، ص ص. 329-330.

ثالثا، إنّ تكوّن الموجود أو تقوّمه هو الذي يؤسّس جهة الوجود[1]. غــير أنّ السؤال الذي يظلّ في تقدير هيدغر مطروحا هو التالي: "ما الفرق بين أن يكــون العود الأبديّ للهو هو "فكرة الأفكار" أو "الفكرة الأكثر ثقــلا" وتكــون إرادة الاقتدار "القدر الأخير"[2]؟

يتبيّن هيدغر أنّ العود الأبديّ للهو هو لا يمكن أن يفهم انطلاقا من معــايير اعتباطيّة، بل انطلاقا من قانونه الخاصّ، أي من خلال برهنته على نفسه. لــذلك يشير إلى ضرورة تتبّع الحجج التي يقدّمها نيتشه مبرهنة على العود الأبديّ[3]. يبدو أنّ نيتشه يبرهن على العود الأبديّ من جهة كونه التحديد الأساسيّ للكــون، أي على أنّه الزمان الأبديّ الذي تتدفّق وفقه كلّ الأشياء. يحيلنا هذا الأمر على ارتباط هذه الكلمة الأساسيّة بمشكل الزمان، غير أنّ هذا المشكل واقع بــين تــأويلات متنافرة، كوسمولوجيّة وإيتيقيّة وميتافيزيقيّة. كيف يمكن أن نفهم العود الأبديّ في معنى الزمان؟ هل هو موقف من الزّمان الخطيّ فحسب أم هو إيــذان بتجــاوزه والحلول محلّه؟ وكيف عالج هيدغر التأويلات العلميّة والكوسمولوجيّة الناهضة له؟

---

1 المصدر نفسه، ص. 330.

2 المصدر نفسه، ص. 324.

3 المصدر نفسه، ص. 285.

العود الأبديّ ومشكل الزمان

لم يتعرّض نيتشه لمشكل الزّمان بصفة مخصوصة ومعلنة بل جاء في سياق الاهتمام بالعود الأبديّ. لذلك فنحن لا ندري إن كان مشكل الزمان هو الذي أنتج فكرة العود الأبديّ، أي أنّ العود الأبديّ هو الإجابة المثاليّة على سؤال الزمان، أم أنّ اهتمام نيتشه كان مندرجا نحو العود الأبديّ أساسا بحيث كان تعرّضه لمشكل الزمان تعرّضا غير مقصود من أصله. لم يخصّص هيدغر نفسه لمشكل الزمان عند نيتشه حيّزا مستقلاّ، بل كان يدلي كلّما سمح سياق الحديث بما يفيد ارتباط فكرة العود الأبديّ عند نيتشه بالزّمان، وأحيانا يربط الزمان بالوجود كعادته عندما كان العود الأبديّ نفسه خاصيّة مميّزة للموجود في كليّته. فما ينبغي الإشارة إليه هاهنا هو أنّ جلّ القراءات التي اهتمّت بتأويل العود الأبديّ عند نيتشه في علاقته بالزّمان (هيدغر، يسبرس، دلوز، كلوسوفسكي، فينك، لفيت..)، قد ركّزت على القسم الثالث من زرادشت لما فيه من إيحاءات زمانيّة.

1-مشكل الزمان في فلسفة الظهيرة:

إذا كان **هكذا تحدّث زرادشت** يمثّل **فلسفة الظهيرة** أي فلسفة العود الأبديّ، فإنّ ما قبله يمثّل فلسفة **ما قبل الظهيرة** في حين تسمّى الفلسفة التي تلت زرادشت فلسفة **ما بعد الظهيرة**. نلاحظ هاهنا أنّ التقسيم كان تقسيما زمانيّا، أي مستندا إلى العود الأبديّ الذي يتعيّن كعلامة على اشتداد الظهيرة، معنى ذلك أنّ ساعة الظهيرة من جهة ماهي الساعة التي تهمّ الإنسانيّة

جمعاء[1]، هي **اللّحظة** التي يكون فيها الظلّ قصيرا جدّا نظرا لكون الشمس الممتدة في الكون في كبد السماء. أمّا **ما قبل-الظهيرة** فتحيل على الزمن الماضي، في حين ترمز عبارة **ما بعد-الظهيرة** إلى الزمن المقبل.

يفهم هيدغر أنّ ساعة الظهيرة هي نقطة التقاء الأزمنة الثلاث، لذلك يسمّيها نيتشه **اللّحظة** أو **لحظة الخلود**. يؤدّي ذلك في تقديره إلى تعيّن ساعة الظهيرة حدثا أساسيّا مميّزا لفكرة العود ضمن العود الأبديّ نفسه، فتصبح هذه الكلمة الأساسيّة النقطة الزمانيّة التي لا تقدر على قياسها كلّ المواقيت المعهودة، وذلك راجع في نظره إلى أنّها متقوّمة ضمن الموجود في كليّته. فاللّحظة -التي هي نقطة التقاء الأزمنة- تجيء في شكل افتراض ضمنيّ، غير أنّها لا تحدث دائما بل تحدث في زمانها الذي يخصّها ضمن "الموجد". لذلك فهي التي تؤكّد زمانيّة العود الأبديّ ضمن وجود الموجود[2].

يشير هيدغر في هكذا سياق إلى أنّ تعمّقنا في تأويل هذه الكلمة الأساسيّة من جهة الزمان هو الذي من شأنه أن يجعلنا قادرين على فهمها الفهم الذي تستأهل[3]. ويستهلّ تأويله للعود الأبديّ من جهة الزمان انطلاقا من مقطع "الرؤيا واللغز" الواقع ضمن القسم الثالث من **هكذا تحدّث زرادشت**، إذ يبدو أنّ كلاّ من الرؤيا واللغز مرتبطين بمفهوم ما للزمن وللزمانيّة. ويلاحظ أنّ القزم عندما حاول حلّ اللغز، لم يصر إلاّ طريقين مسرعين نحو اللاّنهائيّ. يبدو الطريق الأوّل عائدا إلى الماضي والآخر مستبقا للمستقبل. غير أنّ القزم لم يتبيّن أنّ هذين الطريقين قد يلتقيا في لحظة ما، بل يكتفي بقول أنّ كلّ شيء هو دائرة وأنّ الزمن نفسه دائريّ[4].

---

1 يذكر هيدغر في هذا المستوى في الصفحة 313 من **نيتشه 1**، الشذرة 114 التي تشير إلى كون العود الأبديّ الفكرة الأقوى التي تشمل كلّ الإنسانيّة.

«Et dans tout anneau de l'existence humaine en général, il vient toujours une heure où, d'abord pour un seul, puis pour beaucoup, et enfin pour tous, émerge la pensée la plus puissante, celle de l'Éternel Retour de toutes choses: _ c'est alors à chaque fois l'heure de midi pou l'humanité».

2 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 313.

3 المصدر نفسه، ص. 313.

4 المصدر نفسه، ص ص. 244-245.

صحيح أنّ الزمنين (الماضي والمستقبل) يسيران وراء بعضهما البعض، غير أنّهما لا يخرجان من الدائرة أو الحلقة بحيث إنّ اللّحظة التي تفلت من المستقبل لتدخل الحاضر تصبح ماضية لتوّها. ثمّ يمرّ عليها دور الزمن من جديد، فالذي يحدث في كلّ مرّة هو العود الأبديّ للهو هو، أي نفس الزمن الذي يمضي ونفسه الذي يعود. فبالنسبة إلى من يظلّ عند اللّحظة أي وسط الدائرة، يتراءى له أنّ الزمنين الماضي والمستقبل يمضيان في اتّجاهين متقابلين وأنّهما لا يلتقيان ولا يتوقّفان أبدا. يشير هيدغر هاهنا إلى أنّ هذه النقطة هي الأعسر على الفهم، لأنّها تمثّل الخاصيّة الأساسيّة للعود الأبديّ. ذلك أنّ الأبديّة (Ewigkeit) تكمن ضمن اللّحظة، وليست اللّحظة عند نيتشه وفي فهم هيدغر مجرّد آن هارب، بل إنّما هي لحظة التقاء الماضي بالمستقبل أبدا. تلك هي لحظة العود الأبديّ للهو هو، وهي اللّحظة التي تحدّد الكيفيّة التي تعود وفقها الأشياء دوما كما هي[1]. إنّها اللّحظة التي نحدّد من خلالها معنى الزمن، بل إنّ زمن العود نفسه لا يمكن تحديده أو فهمه إلاّ ضمن وعبر فهمنا للحظة الأبديّة.

أ) الزمان، الوجود والصيرورة: نيتشه أمام هرقليطس وبارمنيدس:

تكون اللّحظة أبديّة «بحيث يكون "الوجود" صيرورة دائريّة، وبالتالي جوهرا مجرّدا. لقد لاحظت الباحثة فوزيّة أسعد-ميخائيل في السياق نفسه أنّ هيدغر يؤكّد على عودة نيتشه إلى بارمنيدس وهيرقليطس أيضا. إذ يقع التعبير عن الوجود بمفردات الصيرورة والحياة مادامت الحياة هي طريقة أخرى لتسمية الوجود من جهة ماهو صيرورة، كما لو أنّ هيدغر يسعى ضمن قراءته لنيتشه إلى مرادفة الحياة مع الوجود، خاصّة وأنّه يعزّز ارتباط إرادة الاقتدار بالعود الأبديّ للهو هو. يعني ذلك أنّه يعبّر عن الحياة بمفردات تشير إلى الوجود، ويعبّر عن الوجود بمفردات تدلّ على الحياة، وهو ما يجعله يوحّد بين بارمنيدس، هيرقليطس ونيتشه ضمن فكرة الوجود من جهة ماهو زمان. فأن نقتلع الوجود من المظاهر (les apparences) هو أن نعبّر عن صيرورة

1 المصدر نفسه، ص. 245.

الوجود ضمن الظهور، أي أن نثبت زمانيّة الوجود وأن نأخذ الحياة على أنّها الوجود نفسه[1].

يبدو فكر نيتشه في قراءة هيدغر شبيه بفكر بارمنيدس، لا يقول إلاّ الوجود، بل إنّ العود الأبديّ متناول ضمن وحدة الفكر والوجود، فيسكن الوجود، والإقامة في الوجود هو المعنى الإغريقي الأصليّ الذي اكتشفه هيدغر في عبارة "بوزيس". كما يؤخذ العود الأبديّ وإرادة الاقتدار ضمن حدس موحّد بحيث نستطيع أن نتصوّر أو ندرك أنّ الوجود والصيرورة لا يمثّلان إلاّ أمرا واحدا.

لقد اهتمّ دافيد فارال كرال (David Farrell Kerll) بقراءة هيدغر لنيتشه ودرس خصوصيّاتها الأساسيّة. كما اهتمّ بتعرّضه لمشكل الزمان الذي يحيل عليه العود الأبديّ: إذ يشير إلى أنّ هذه الكلمة الأساسيّة تؤكّد حضور بعض من الماضي ضمن الزمن الحاضر، ثمّ تولّي هذه اللّحظات هاربة مرّة أخرى نحو أبديّة بعيدة، كما لو أنّ الزمان الماضي يتحوّل إلى مستقبل دائم عبر إرادة تظلّ دوما حاضرة. كما يفهم دافيد فارال كرال أنّ هيدغر يعوّل على "ميتافيزيقا الحضور" في فهمه للزمان عند نيتشه، أي على الأنطولوجيا المتأسّسة على فهم الوجود من جهة كونه "دواما للحضور"(Beständigkeit des Anwesens)[2].

كما تحدّث دانكو غرليك (Danko Grlic) عن ارتباط فكرة العود الأبديّ بفكرة الزمان، وأكّد أنّ الزمان الذي تشير إليه هذه الكلمة الأساسيّة لا يمكن أن يكون الزمان التاريخيّ المعطى، أو الزمان الفيزيقيّ، بل هو بمثابة الزمان الأساسيّ أو هو الزمانيّة المقوّمة للزمان نفسه، كما لو أنّه هو الذي يجعل الزمان الأمبيريقيّ ممكنا وإن كان يعمل على تجاوزه. فما يحدث في الزمان لا يمكن في نظره أن يكون الزمان الواقعيّ ضرورة، لذلك فإنّه زمان ترسندنتاليّ لا في معناه الكانطيّ بل في معناه الكلاسيكيّ. كما أنّ الإنسان في مثل هذا السياق لا يكون إنسانا إلاّ من جهة كونه فنّانا، ويعيش من جهة كونه فنّانا ضمن الزمان الفنيّ. ما يثير اهتمامنا

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 40-41.
Fawzia Assaad- Mikhail, «Heidegger interprète de Nietzsche», p. 39.

2 David Farrell krell, «Heidegger/Nietzsche», in *Cahier de l'Herne Heidegger*, Paris, Le livre de Poche, 1983, pp. 173-174.

في شرح دانكو غرليك للعود الأبديّ هو تبيّنه أنّ هذه الكلمة الأساسيّة من جهة ماهي على علاقة وطيدة بالزمان تقرأ فنيّا، أي يقرّ بأنّها لا يمكن أن تشير إلى البعد الزمانيّ إلاّ ضمن المنعطف الاستيتيقيّ الذي استحدثه نيتشه[1].

ب) من الزمان الخطّي إلى الزمان الدائريّ:

يشير هيدغر إلى أنّ الزمان يمثّل الدّائرة التي تدور أبدا دون أن تتوقّف عند نقطة أو أن يكون لها وجهة أو مقصدا. فما يتميّز به العود الأبديّ هاهنا هو غياب الغاية التي قد تجعل وجهة الزمن نهائيّة بتحقّق المقصد. بل إنّ افتراض هدف مسبق للعود الأبديّ يتعارض في فهم هيدغر مع التقوّم الأساسيّ للكون من جهة ماهو **فوضى الضرورة**[2]. لا تتحقّق الصيرورة الأبديّة للعالم المحدود، التي لا بداية ولا نهاية لها، بطريقة منظّمة لكنّها لا تخلو من الضرورة[3].

أمّا يسبرس من جهته، فهو لا يتحدّث عن منطق الضرورة الذي يحكم العود الأبديّ، بل عن استحالة قلب الزمان ضمن هذه الكلمة الأساسيّة: بمعنى أنّ الكون في مثل هذا المقام قد بلغ الكمال بحيث لا يمكن تغييره بل يعود دوما عودا على بدء. غير أنّه على عكس هيدغر يشير إلى أنّ البدء والنهاية حاضرين في كلّ زمان وفي كلّ لحظة، والحال أنّه لا وجود لمنطق النهايات ضمن العود الأبديّ عند نيتشه. يعلّل يسبرس ذكره لمنطق البداية والغاية ضمن زمن العود الأبديّ بدعوى

---

1 Danko Grlic, «Nietzsche et l'Éternel Retour du Même ou le Retour. De l'essence artistique dans l'art», in *Nietzsche aujourd'hui?*, 1- intensités, 10/18, Paris, 1973, pp. 123-126.

2 هيدغر، **نيتشه 1**، ص ص. 288–289. يبيّن هيدغر في الصّفحة 277 من **نيتشه 1** أنّ الخاصيّة الكليّة لكون الأبديّة هي الفوضى أو فوضى الضرورة. يعني ذلك أنّ نيتشه لا يحدّد الكون من جهة أنّه فوضى فحسب، بل يحمل على الفوضى خاصيّة دائمة هي الضرورة. يذكر هيدغر هاهنا الشذرة 109 من **المعرفة المرحة** حيث يقول نيتشه: "إنّ الخاصيّة الكليّة للعالم هي...فوضى، لا بالنظر إلى غياب الضرورة، بل لغياب النظام". تعبّر "الفوضى" عند نيتشه وفي مفهوم هيدغر، على تمثّل وقائيّ، بحيث لا نتمكّن من التصريح بأيّ شيء يتعلّق بالموجود في كليّته. يعني ذلك أنّ كليّة العالم تصبح من المسكوت عنه أو اللاّمعبّر عنه.(انظر نيتشه 1، ص. 278).

3 المصدر نفسه، ص. 277.

أنّ نيتشه يقول "العود الأبديّ" ولا يقول "عود بدون غاية". لذلك يتمسّك بفكرة الأبديّة ويعتبرها حاضرة في كلّ لحظة من لحظات العود الأبديّ ولا يتلاءم مع هيدغر في الإقرار بفكرة "الغاية" في زمن العود[1].

يرى هنري بيرو (Henri Birault) أنّ ارتباط العود الأبديّ بالزمان هو ارتباط يفترض أن يكون للماضي مستقبلا أو أن يصبح هذا الماضي مستقبلا حتّى تتمكّن الإرادة من بلوغه. كما يحدّد النسيان شرطا ضروريّا للعود، أي أنّ اللّحظة التي تأتي تمضي وتمّحي ولا تدخل الوعي أو الذاكرة ولا تترك وراءها أيّ أثر. ذلك أنّه يتصوّر أنّ تذكّر هذه اللّحظة ينفي الهويّة على العود الذي يكون عودا للهو هو بدون تذكّر. تتحدّد الوظيفة الإيجابيّة للنسيان في مثل هذا المقام في كونها تشرّع **لخلود عبر الموت** أو خلود في الموت، وهكذا لا تكون إرادة الاقتدار إرادة حياة فحسب، بل إرادة معاودة للحياة بعد الموت أو هي إرادة موت في الزمان[2].

يبدو أنّه لا وجود للسكون داخل الدائرة، فالصيرورة هي الأمر المميّز لهذا الدور الأبديّ. يؤدّي ذلك في تقدير هيدغر إلى تعميم الصيرورة وجعلها خاصيّة كونيّة. يحدّد هيدغر الصّيرورة هنا على أنّها نهائيّة من جهة ولانهائيّة من جهة أخرى: فهي نهائيّة لأنّ الكون الذي تتحرّك فيه محدود الإمكانيّات نظرا لمحدوديّة تنوّعات الأشياء، وهي لانهائيّة لأنّ هذه الأشياء المحدودة التي تكوّن الكون تأخذ في كلّ مرّة مظهرا من مظاهر اللاّنهائيّة، أي أنّها تحدث دائما في زمن لانهائيّ. فإذا استوفت الأشياء إمكانيّاتها المحدودة، عمدت إلى تكرار ما دأبت عليه. فتعيد بذلك حركاتها الأولى التي كانت قد أعادتها آلاف المرّات، كما أنّها ستعيدها مستقبلا ضمن صيرورة أبديّة. يعني ذلك أنّ كلّ مسار من مسارات الصيرورة يحمل نفسه على أن يعود كما هو، إذ يبدو أنّ العود الأبديّ للصيرورة الكونيّة هو عود للهو هو[3].

---

1 Karl Jaspers, *Nietzsche introduction à sa philosophie*, p. 365.

2 Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée,* Paris, Gallimard, 1978, pp. 561-562.

3 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 289.

غير أنّ جيل دلوز لا يبدو متوافقا مع قراءة هيدغر لنيتشه، إذ يـــرى أنّــــه لا ينبغي أن نعتبر العود الأبديّ عودا للهو هو، فالذي يعود في نظره ليس "الهو هو" (Gleiche)) فالهو هو لا يعود بل إنّ العود فحسب هو الهو هو الذي يصير، مـــادام العود هو الشكل الأصليّ للهو هو الذي يقال على الصيرورة. ويشير دلوز إلى أنّ سرّ نيتشه يكمن في أنّ العود الأبديّ **انتقائيّ** (sélectif)، وليس هو الفكرة المنتقاة فحسب، بل هو الوجود المنتقى أيضا. إنّ ما يعود في نظر دلوز هو ماهو مثبت أو ما يمكن أن يثبت. أمّا ماهو منفيّ فيقع خارج دائرة العود الأبديّ. فالعود الأبديّ ضمن سياق دلوز هو **التكرار**، لكن يبدو أنّ التكرار وحده هو الذي ينتقي[1].

ج) الزمانيّة الأبديّة، زمانيّة إنسانيّة؟

يعيّن هيدغر ترابطا أساسيّا بين العود الأبديّ للهو هو ومـــن يتفكّـــره، أي الإنسان، ويقصد بذلك أنّ هذه الفكرة الأساسيّة هي فكرة "إنسانيّة" في معناهـــا المتميّز. فالزمانيّة الأبديّة التي نتفكّرها ضمن العود الأبديّ هي زمانيّة لا يقدر على تصوّرها إلاّ الإنسان لكونها تمثّل في مفهوم هيدغر الموجود في كليّتـــه. إذ عنـــدما كانت هذه الكلمة الأساسيّة متعلّقة بالموجود، فإنّه يتوجّب حتما أن تكون مـــن مشمولات الإنسان[2].

لا ينفكّ هيدغر عن ترديد ارتباط فكرة العود الأبديّ بالإنسان منذ أن تبـــيّن لديه العلاقة الوطيدة التي تشـــدّ "الوجـــود" إلى "الزمـــان"[3]. غـــير أنّ أنســـنة (Humanisierung) العود الأبديّ لا تبدو في نظر هيدغر منفصلة عـــن التأويـــل الكليّ للعالم، لذلك فإنّ محاولة محو هذه الأنسنة تبوء دائما بالفشل لأنّها تظـــلّ في أقصى الحالات مرتبطة بالإنسان، أي أنسنة بالقوّة[4]. غير أنّنا نتساءل: بأيّ معـــنى يمكن للعود الأبديّ أن يكون مرتبطا بالإنسان؟ ألم يصرّح نيتشه بأنّه "من الصعب العيش بين البشر، لأنّه من الصّعب أن نصمت، خاصّة بالنســـبة إلى (شـــخص)

1 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Paris, P.U.F, pp. 36-38.

2 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 279.

3 المصدر نفسه، ص. 287.

4 المصدر نفسه، ص. 281.

ثرثار"[1]؟ ألم يعتبر نيتشه الإنسان ضربا من المرض الذي ينمو على وجه الأرض[2]؟ ألا يبدو أنّ نيتشه يحدّد مفهوما خاصّا للإنسان؟ فهل يعني ذلك أنّه يقصد بالإنسان ذلك الإنسان/الشاعر، مكتشف اللغز، أي زرادشت[3]؟

يدعونا الاهتمام بالعود الأبديّ عند نيتشه من جهة ماهو كلمته الأساسيّة، ومن جهة تعلّقه بمشكل الزمان إلى التساؤل عن إمكانيّة تأويله علميّا أي كوسمولوجيّا. فهل إنّ هيدغر سيوافق على فكرة تأويله علميّا أم أنّه سيعمد إلى تصوّره إيتيقيّا؟

2- العود الأبديّ بين التأويل الكوسمولوجي والتأويل الإيتيقيّ:

لقد عمد كارل يسبرس إلى الإقرار بأنّ العود الأبديّ هو فرضيّة فيزيقيّة كوسمولوجيّة[4]، يمكن أن تكون موضوع معرفة فيزيقيّة وإن كانت تأويليّة للوجود تقوم على التجرّد من كلّ معرفة[5]. كما عمد جيل دلوز من بعده إلى تخصيص حيّز هامّ من كتابه لقراءة العود الأبديّ كوسمولوجيّا وفيزيقيّة، بل كان قد اعتبره مذهبا كوسموفيزيقيّا، وهو في نظره الملمح الأوّل الذي يميّز هذه الكلمة الأساسيّة عند نيتشه. يبرهن دلوز على هذا القول مستندا إلى استدلالات نيتشه على لاتناهي الزمان والحركة من جهة وتناهي القوّة من جهة أخرى: فالزمان لامتناهي لأنّ العالم أزليّ وغير مخلوق مادامت نظريّة الخلق لاهوتيّة الأصل. ينتج عن أزليّة العالم أزليّة الحركة، أي تعلّق الزمان بالصيرورة الدائمة لكلّ الأشياء. يعني ذلك أنّ قوّة العالم في صيرورة وتدفّق دائمين وإن كانت هذه القوّة في حدّ ذاتها محدودة

---

1 Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, La deuxième partie, § *De la rédemption*, p. 131: «Il est difficile de vivre parmi les hommes, parce qu'il est difficile de se taire. Surtout pour un hasard».

2 المصدر نفسه، القسم الثاني، ص. 121
«La terre, dit-il a une peau; et cette peau a des: (§ *Des grands Evénements*) maladies. Une de ces maladies s'appelle par exemple: «homme».

3 § *De la redemption* المصدر نفسه، ص. 129،
«Et comment supporterais-je d'être homme, si l'homme n'était pas aussi poète, devineurd'énigme et rédempteur du hasard!».

4 Karl Jaspers, *Nietzsche introduction à sa philosophie*, p. 363.

5 المصدر نفسه، ص. 354.

ومتناهية (من جهة الكميّة والتركيبة). بحيث إنّه لا يمكن أن ننتظر حصول حالة توازن داخل العالم لأنّه في صيرورة دائمة، بل إذا وجدت حالة التوازن صار للعالم غاية، ويتناقض هذا الأمر مع ما يقرّه نيتشه نفسه، إذ الصيرورة لا غاية لها كما أنّ توازن القوى داخل العالم أمر غير متيسّر[1].

يفضي ذلك إلى الإقرار بلاتناهي الزمان ماضيا، حاضرا، ومستقبلا، أي أنّ كلّ الأشياء تعود عودا أبديّا. لا تكفّ الصيرورة عن التدفّق الذي لا يعدو أن يكون ما كان وما سيكون، فكيف تصير الصيرورة وهي لا تعدو أن تكون ما كانت عليه؟ متى تبدأ الصيرورة في التدفّق؟ (إرادة الاقتدار، شذرة 322) يبدو أنّ العالم وفق هذا الفهم سيظلّ على ماهو عليه، ضمن عود أبديّ للهو هو. ينجرّ عن ذلك اعتبار دلوز العود الأبديّ فرضيّة كوسمولوجيّة، أي نظريّة في الزمان، بل إنّه يرجعها إلى أصول ثيولوجيّة قديمة[2].

أمّا الملمح الثاني الذي يحدّده دلوز للعود الأبديّ فهو كونها فكرة انتقائيّة وإيتيقيّة، وهي فكرة يسانده فيها كذلك ميشال هار. يبيّن دلوز في هذا الملمح الثاني تعلّق العود الأبديّ بالإرادة، فهو ضرب من القاعدة العمليّة التي تستند إليها الإرادة ونمط من الاختبار الذي تجريه على نفسها لتفلت من عدميّتها. تتحدّد هذه القاعدة العمليّة في القول النيتشوي التالي: "عش بحيث ترغب في الحياة ثانية، ومرّات لا حصر لها"، وهي قاعدة تبدو في نظر دلوز على غاية من الاستقامة بحيث لا تختلف كثيرا عن الأمر القطعيّ الكانطيّ. يكون العود الأبديّ هاهنا انتقائيّا لأنّه يحذف من الإرادة كلّ ما لا يدخل في دائرة العود، بحيث يجعل من الإرادة نمطا من الخلق أو أنّه يرادف بينهما مطلقا[3]. أمّا باترينغ فوتلينغ (Patrick Wotling) فإنّه ينزّل الزمان عند نيتشه ضمن الجينيالوجيا، من جهة كونها الوحيدة القادرة على تقدير الزمان وفهم قواه المتعاقبة تعاقبا أبديّا[4].

---

1 Nietzsche, *Fragments Posthumes XIV*, 14, [180], [188], pp. 149-150, Noureddine Echabbi, *OP. Cit.* pp. 366-367.

2 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F, 1970, p. 53.

3 Gilles Deleuze, OP Cit. 1970, pp. 77-78.

4 Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la Civilisation*, p. 187.

يقرّ هيدغر بضرورة تجاوز هذه التأويلات وإن كان بعض أصحابها ممّن جاؤوا بعده، بل إنّ قراءته للعود الأبديّ عند نيتشه قائمة على نقض تأويلات يسبرس خاصّة. إذ لا يمكن في تقديره إخضاع العود الأبديّ للهو هو إلى برهنة "علميّة"، ويصرّ على وضع هذه العبارة بين ضفرين لعدم اقتناعه بها. ويعلّل رفضه للتأويل "العلميّ" هاهنا بكون العود الأبديّ لا يحتوي على ماهو "علميّ" أو على ما يجب أن يفهم "علميّا". بل إنّ عبارات العود، القوى، الصيرورة، الزمان، الفوضى، اللاتناهي والتناهي كلّها عبارات لا تتعلّق "بعلم الطبيعة" البتّة. كما لم يكن نيتشه ميّالاً إلى الاهتمام بهذا "العلم"، بل كان "العلم" عامّة محشورا ضمن فلسفة مشكوك في أمرها[1]. ألم يتراجع نيتشه عن تخصيص عشر سنوات لتحصيل "العلوم الطبيعيّة" حتّى يتفرّغ لإثبات العود الأبديّ؟ ألم يدرك نيتشه أنّ "العلم" تأويل للظواهر وليس تفسيرا لها؟

ينبغي أن يقرأ العود الأبديّ في تقدير هيدغر وفق وجود الموجود لتعلّقها بالموجود في كلّيته، بل تتضمّن إمكانيّة تحديد وتنظيم انفعالات الأفراد من جديد (شذرة 118). يعني ذلك أنّ العود الأبديّ متعلّق بإرادة الاقتدار مكن جهة ماهي انفعال ووجد وإحساس، لذلك يعمل على تنظيمها وفق فهم الدازين. فالعود الأبديّ هو الذي يجعل الموجود مستمرّا في وجوده-هنا ومعيدا له أبدا (شذرة 121)[2].

3- العود الأبديّ بين فوضى الضرورة واستبعاد الحريّة:

يفترض العود الأبديّ للهو هو تكراريّة عود الأمر نفسه، فما يحدث في الآن وما سيحدث في الزمن المقبل هو أمر كان وصار ضرورة في الزمن الماضي. بمعنى أنّ ما يحدث داخل دور الزمان هو ما تقتضيه الضرورة ويشرّعه العود، بحيث يصبح الفعل، الشروع، أي الحريّة من الأمور المستحيلة[3]. يبدو أنّ حلقة الزمان هاهنا من جهة ماهي منطوية ضمن فكرة العود هي حلقة تحكمها الضرورة، بل

---

1 **نيتشه 1**، ص ص. 290-293.

2 المصدر نفسه، ص. 307.

3 المصدر نفسه، ص. 309.

فوضى الضرورة. ذلك أنّ نيتشه يحدّد الخاصيّة الكليّة للعالم بكونها قائمة على الفوضى من جهة وعلى الضرورة من جهة أخرى. يفضي ذلك في فهم هيدغر إلى أنّ نيتشه لا يكتفي بتحديد كليّة العالم على أنّها "فوضى" بل يحمل على الفوضى صفة "الضرورة"، بحيث تصبح الفوضى خاصيّة دائمة وضروريّة أيضا. إذ لا يقصد نيتشه بالفوضى غياب الضرورة بل غياب النظام (**المعرفة المرحة**، شذرة 109)[1].

يعمد هيدغر في مثل هذا السياق إلى النظر في سؤال الحريّة والضرورة في علاقته بالمبدئيّة التي تتميّز بها هذه الكلمة الأساسيّة عند نيتشه. فإذا كان العود الأبديّ للهو هو الكلمة الرئيسيّة بين كلماته، فإنّ ذلك لا يتوافق في نظر هيدغر مع ردّها إلى ثنائيّة "الحريّة والضرورة". ويبرهن على أنّ الأسئلة المتعلّقة بالحريّة والضرورة لا يمكن البتّ فيها أو حلّها، فهي موضوع نقاش دائم وعقيم مادامت لا تنتهي إلى حلّ مكتف بنفسه. لذلك لا يمكن ردّ العود الأبديّ من جهة ماهو كلمة نيتشه الأكثر أساسيّة إلى مثل هذه الأسئلة التي تظلّ في مستوى النقائض التي يمكن نفيها وإثباتها على حدّ السواء[2].

يقتصر العود الأبديّ على الاستجابة للأمر النيتشوي التالي: «عش بحيث **ترغب** في الحياة ثانية، مهمّتك هاهي، أن تعيد الحياة **في كلّ الحالات!**» (شذرة 116، XII). يتعلّق هذا القول بالوجود الخاصّ بالإنسان حيث يكون، أي يقصد "الموجد" (الدازين) الذي يجعله يقرّر في كلّ مرّة ما يكون وما

1 المصدر نفسه، ص. 277.

2 Heidegger, *Nietzsche I*, p.309: «De toute évidence, la pensée de l'Éternel Retour ramène à la question concernent la relation de la nécessité et de la liberté. De là, il ressort que cette pensée ne saurait être la pensée des pensées, comme le prétend Nietzsche. Or, si l'on estime que la pensée de l'Éternel Retour appartient au domaine de la relation de la nécessité et de la liberté, d'avance l'on a décidé de façon principielle ce qu'il en est de sa possible vérité. Car en attirera l'attention sur ce que la question d'un accord possible entre la nécessité et la liberté appartiendrait à ces problèmes à la fois non éludables et insolubles, lesquelles en avançant d'abord *ce* dont ils font une question, posent un conflit insoluble».

سيكون لاحقا مادام ما يصير عليه الموجود هو يعود إليه، أي ما كانت عليه حياته.

يقتضي العود الأبديّ عدم الاعتقاد في حياة سابقة، وإن كان متعلّقا دوما بالعود إلى الخلف ومعاودة ما كان، غير أنّه من الممكن استباق ما سيكون مستقبلا. تنظر هذه "الكلمة الأساسيّة" إلى الأمام وإن كانت تسير إلى الخلف، لذلك قد نتعرّف على ما مضى انطلاقا من استباقنا لما سيأتي. إنّ تعلّق العود الأبديّ بإرادة الاقتدار لا يسجن الإنسان ضمن ماض لا يكفّ عن التكرار بل يوجّه بصره نحو مستقبل يرغبه ويريده[1].

4- خاتمة:

يمكن أن نخلص ضمن قراءة هيدغر للعود الأبديّ إلى النقاط التالية:

أوّلا: يتحدّد العود الأبديّ للهو هو على أنّه "فكرة الأفكار"، "الفكرة الأساسيّة في فلسفة نيتشه"، "الفكرة الأثقل" و"الفكرة الأكثر أساسيّة"، وذلك لأنّه يتعيّن في مضمونه كحركة مضّادة من جهة تعلّقها بمقولة قلب القيم. بل إنّ كلمات نيتشه الأساسيّة، إرادة الاقتدار والعود الأبديّ هما كلمتين تتعهّدان بالقلب الجذريّ للقيم لأنّهما تقومان على أنقاض تاريخ الفكر الغربيّ عامّة، إنّهما بمثابة **الاعتقاد المضّاد** (contre-croyance)[2].

ثانيا: تتحدّد بنية العود الأبديّ للهو هو ضمن الثالوث (العود الأبديّ، إرادة الاقتدار، قلب القيم) وهي العناوين الثلاثة التي كان قد اقترحها نيتشه لأثره-المشروع ضمن الرسومات التخطيطيّة. كما تشير هذه الكلمات الثلاث إلى فلسفة نيتشه في مجملها. يقصد نيتشه ببنية العود الأبديّ حقيقته الخاصّة به، غير أنّه ليس المقصود بالحقيقة هاهنا انتظام القضايا ضمن سلسلة من البراهين، بل إنّما تعني إدراج بداهة كلّيّة الموجود ضمن الموجود بنفسه[3].

---

1 المصدر نفسه، ص. 310.

2 المصدر نفسه، ص ص. 366-337.

3 المصدر نفسه، ص ص. 322-334.

ثالثا: يحدّد نيتشه العود الأبديّ للهو هو على أنّه "فكرة عدميّة"، بل إنّها تمثّل "الشكل الأقصى للعدميّة". لذلك يعيّن نفسه "أوّل عدمّي كلـــيّ في أوروبـــا". لا يبدو أنّ تبيّن معنى "العدميّة" ومعنى ارتباطها بالعود الأبديّ خاصّة أمرا من الأمور المتيسّرة على الفهم، وإن كنّا نحدّد العدم لأوّل وهلة في غياب الهدف. فهل يعـــني ذلك تغيّب الهدف النهائيّ عن وجود الموجود من جهة تميّـــزه بـــالعود الأبـــديّ كخاصيّة أساسيّة؟ قد يكون العود الأبديّ عدميّا من جهة تغييبه الكلـــيّ للغايـــة والهدف ضمن حلقة الزمان، إذ أنّ ما يصير داخل الدور هو دائما ما يعود أي ما كان في الماضي. فإذا كان الزمان يسير ويصير بدون وجهـــة محـــدّدة أو هـــدف مرسوم، فإنّ ذلك يحيل على "العدم" و"العدميّة". لكن ألا يبدو أنّه بهـــذا المعـــنى نكون قد ركّزنا على جانب واحد في علاقة العود الأبديّ بالعدميّة؟ قد تفتـــرض هذه الكلمة الأساسيّة "العدميّة"، فلا يمكن التفكير فيها إلاّ من جهة كونها شـــكلا من أشكالها القصوى، غير أنّه علينا أن نوجّه فهمنا لهذه العلاقة في تقدير هيـــدغر نحو استبيان الكيفيّة التي تجعل من العود الأبديّ "ردّا للعدميّة" و"تجاوزا" لها مـــن جهة ردّه "للضيق" (détresse) وتراجعه عنه[1].

رابعا: يفهم هيدغر أنّ إفصاح نيتشه عن كلمته الأساسيّة في نهاية **المعرفة المرحة** ليس أمرا اعتباطيّا بل راجع إلى تعلّقها الحميم بالعدميّة، فهي بمثابة الفكرة الـــتي يرمـــز إليها بالحيّة السوداء التي ينبغي أن تلدغ العدميّة، وتردّها. يبدو أنّ وجود فكرة العـــود الأبديّ متعيّن ضمن ردّها للعدميّة. كما يبيّن زرادشت نفسه أنّ من يختنق بهذه الحيّـــة السوداء، هو وحده القادر على أن يحسّ بالعود الأبديّ من جهة أساسيّته. فالإحساس بلحظة "الضيق" يدفع بصاحبه إلى تجاوزه نحو لحظة أرحب، هي لحظة الأبديّة. لـــذلك يشير هيدغر إلى ضرورة التفكير في العود الأبديّ من جهة العدميّـــة، غـــير أنّ هـــذه العدميّة تتحدّد ضربا من "الضيق" الذي يتعيّن على العود الأبديّ تجاوزه في كلّ مرّة[2].

خامسا: يعيّن هيدغر العود الأبديّ للهو هو على أنّه "فكـــرة ميتافيزيقيّـــة"، وهي الفكرة التي تحّد ماهيّة "الوضعيّة الميتافيزيقيّة الخاصّة بنيتشه ضـــمن تـــاريخ

1 المصدر نفسه، ص ص. 335-340.

2 المصدر نفسه، ص. 342-347.

الفلسفة الغربيّة. فما المقصود بالوضعيّة الميتافيزيقيّة الأساسيّة؟ كيف يمكن أن نفهم ارتباط هذه الكلمة الأساسيّة بالعدميّة؟ ما العدميّة؟ أيّة عدميّة؟ وما العدم ضمن فلسفة نيتشه؟ بأيّ معنى تكون "العدميّة" كلمة أساسيّة ضمن فلسفة نيتشه؟

القسم الثالث

العدميّة

الفصل الأوّل

في معنى العدميّة

1- تمهيد:

اهتمّ هيدغر ضمن القسمين الخامس والسادس من **نيتشه 2** بالعدميّـــة مـــن جهة ماهي "كلمة أساسيّة" ضمن فلسفة نيتشه ومن جهة كونها محـــدّدا أساســـيّا للوضعيّة الميتافيزيقيّة الأساسيّة الخاصّة به في علاقته بتاريخ الفلسفة الغربيّة. يعـــود الدرس المعنون **"العدميّة الأوربية"** إلى سنة 1940، في حين تعود "المحاولة" المعنونة **"تحديد العدميّة ضمن تاريخ الوجود"** إلى السنوات الممتدّة من 1944 إلى 1946. كما بحث في هذه "الكلمة الأساسيّة" ضمن الفصل الثاني مـــن أثـــره **اكتمـــال الميتافيزيقا والشعر**، وعالج مفهوم "العدم" ضمن محاضرة 1929 "ما الميتافيزيقـــا؟" المنشورة ضمن **مسائل1** وكذلك ضمن محاضـــرة 1935 المســـمّاة "مـــدخل إلى الميتافيزيقا".

يذكر هيدغر أنّ الاستعمال الأوّل لعبارة "العدميّـــة" يعـــود إلى ياكوبـــــي (Jacobi) (1743-1819) في رسالته إلى صديقه فيشته (Fichte). نشرت هـــذه الرّسالة لأوّل مرّة سنة 1799 ضمن مراسلات جاكوبـــي إلى فيشت وتمثّل السفر الثالث من أعماله الكاملة[1]. يشير هيدغر إلى أنّ جاكوبــــــي اســـتعمل عبـــارة "العدميّة" في هذه الرسالة ليصف بها "الفلسفة المثاليّة" التي تمثّلها فلســـفة فيشـــت والفلسفة الكانطيّة من جهة اهتمامهما بالذات وبالعقـــل. يبـــدو أنّ اســـتعمال جاكوبـــي لهذه العبارة كان لأجل نقد فلسفة فيشت التي أوغلت في المثاليّـــة إلى

1 Jacobi, «Lettre à Fichte», *Œuvres philosophiques*, Trad. J.J, Anstett, Aubier, 1946, pp.327-331.

حدّ الوقوع في العدم، بمعنى أنّه يسم "العدميّة" هاهنا بسمة سلبيّة أساسا[1].

أمّا الموضع الثاني الذي استخدمت فيه عبارة "العدميّة" فيعود إلى تورغينياف (Tourgueniev, 1818-1883)، الذي استعمل هذه العبارة في روايته **آباء وبنون**[2] ليسمّي بها التصوّر الذي يكون من خلاله الموجود متيسّرا لدى الإدراك الحسـيّ، أي يبرهن عن نفسه من تلقاء نفسه بحيث يصير مشيرا إلى كونه ما يوجد فعـلا. يبدو هاهنا أنّ تورغينياف يقصد بالعدميّة نفي كلّ ما له علاقة بهيمنة السّلف على الخلف، ونفي كلّ الأفكار التلقينيّة. أمّا جون بول (Jean Paul) فإنّـه يسـتعمل "العدميّة" ليخصّ بها الشعر الرومنسيّ الذي يعتبره "شعرا عدميّا"[3]. فما الذي يمكن أن تعنيه "العدميّة" عند نيتشه؟

2- في مفهوم العدميّة:

تجدر الإشارة أوّلا إلى أنّ "العدميّة" يقابلها في الفرنسـيّة "Le Nihilisme" وأصلها الألمانيّ "Nihilismus"، بمعنى أنّ هذه الكلمة تعود إلى الجـذر اللاّتـيني "Nihil". يذكر هيدغر أنّ المعنى الاشتقاقيّ لهذا الجذر اللاّتينيّ ظلّ غامضا إلى حدّ الأزمنة المعاصرة وإن فكّر فيه الرومان كثيرا، ويبدو أنّه يعني "العـدم" (Néant)، ويعني الموجود في "لاوجوده" المخصوص. فما معنى "لاوجود" الموجود؟ يتوافـق "لاوجود"(non-être) الموجود في تقدير هيدغر مع نفيه، فلا ينبغي إذن التفكير في الشيء المنفيّ إلاّ من جهة العدم. غير أنّه قد نتكلّم عن "العدم" بلغة "الوجود"[4].

تدلّ عبارة "العدميّة" على أنّ كلّ موجـود يصـبح "معـدوما" (nihil) أو لاشيء (rien). فإذا افترضنا أنّ شيئا ما صار لا شـيء أو "عـدما" فـإنّ هـذا الافتراض لا يكون ممكنا إلاّ إذا كان هذا الشيء "لاشيء" في ذاته أي "معـدوما"

---

1 Heidegger, *Nietzsche I*, p. 31: «Vraiment, mon cher Fichte, si vous-même ou qui que ce soit préférez nommer *chimérisme* ce que j'opposais à *l'idéalisme* que je vitupérais comme *nihilisme*, voilà qui ne saurait me contrarier…»

2 Tourgueniev, *Pères et fils*, Paris, Gallimard, 1982.

3 Heidegger, *Nietzsche II*, p. 31.

4 المصدر نفسه، ص ص. 45-46.

من قبل. يعني "اللاّشيء"(rien, nicht) ما لا يمكن له أن يكون موجودا، فهو"اللاّوجود" الخاصّ بشيء ما أو بموجود ما، بحيث يكاد يكون مرادفا "للعدم"[1]. يذكر هيدغر أنّ ياكوب واكرنجل (Jacob Wackernagel) يشير في إحدى محاضراته المتعلّقة بعلم الإعراب والنحو إلى أنّ العبارة الألمانيّة "nicht" هي عبارة تخبئ وراءها لفظا آخر في شكله الوسيط "waihts" وهو لفظ يصلح لترجمة اللفظ الإغريقيّ (πραγμα) بمعنى "براغما" أي "الشيء"[2].

يذكر هنري بيرو (Henri Birault) في كتابه **هيدغر وتجربة التفكير** (*Heidegger et l'expérience de la pensée*) أنّه ثمّة أربعة تعريفات للعدميّة: ثلاثة منها نيتشويّة والتعريف الرابع هيدغريّ.

أوّلا، تعني العدميّة تقويض القيم العليا.

ثانيا، تفيد هذه "الكلمة الأساسيّة" أنّ وضع أو إثبات القيم الجديدة -من جهة ماهو نفي لعالم الحياة- هو إثبات عدميّ أساسا.

ثالثا، يتحدّث نيتشه عن عدميّة كلاسيكيّة، أي مكتملة، وهي عدميّة العظماء المبدعين.

أمّا هيدغر، فيتصوّر أنّ هذه المعاني الثلاث لا تشير إلى ماهو أساسيّ في عبارة "العدميّة". إذ تتمثّل العدميّة بالنسبة إليه في حركة الفكر الغربيّ المهتمّ بالوجود. معنى ذلك أنّ الميتافيزيقا هي عدميّة في الصميم، لذلك يظلّ نيتشه في منظور هيدغر عدميّا أكثر ممّا يتصوّر[3].

يشدّد هيدغر على أنّ وقوع الميتافيزيقا الغربيّة في العدميّة راجع إلى نسيان السؤال عن ماهيّة "العدم"، وإن سئل عنه فإنّ السؤال عنه يكون دائما في شكل تناوبيّ (alternative): فهو إمّا أن "يكون" شيئا لا قيمة له مطلقا، أو أنّه "ينبغي أن يكون" «موجودا». بيد أنّه لا يمكن أن يكون موجودا، لذلك يقع التركيز على المقترح الأوّل، أي على كونه "لاشيء"، فهو العدم المحض. يرى هيدغر أنّ هذا

1 المصدر نفسه، ص. 45.

2 المصدر نفسه، ص ص. 45-46.

3 Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, p.573.

الطرح الإشكاليّ لمفهوم العدم هو طرح محدود بل سيّء، إذ يمكن للعدم ألاّ يكون "مهملا" وإن لم يكن "موجودا".

يظلّ السؤال عن ماهيّة العدميّة مبهما طالما أنّ الفلاسفة لم يتناولوا سؤال العدم تناولا جديّا. لذلك تتحدّد العدميّة على أنّها تاريخ للميتافيزيقا الغربيّة التي تتناول ماهيّتها ضمن وضعيّة أساسيّة لا يمكن للعدم أن يفهم وفقها، بل لا يمكن له حتّى أن يكون متصوّرا. فهل تعدو العدميّة في معناها الأساسيّ الكفّ عن التفكير في ماهيّة العدم؟ ألا يبدو أنّ هذا الأمر هو الذي أدّى بنيتشه إلى دفع العدميّة إلى حدّها الأقصى أي إلى نقطة اكتمالها[1]؟

يلاحظ هيدغر أنّ المفهوم النيتشوي للعدميّة هو في حدّ ذاته مفهوم "عدميّ"، وذلك راجع إلى كونه يفكّر ضمن معنى عدميّ. بيد أنّه لا يتوصّل في نظر هيدغر إلى التعرّف على ماهيّة العدميّة لأنّه هو الآخر يتصوّرها من جهة فكرة "القيمة"، أي على أنّها "تقويض للقيم العليا". يبدو أنّ نيتشه عندما يفكّر انطلاقا من مفهوم "القيمة"، يفكّر فيه ميتافيزيقيّا سالكا درب تاريخ الميتافيزيقا الذي أسند أهمّيّة كبرى للقيمة. في حين يبرهن هيدغر أنّ مفهوم "القيمة" يخبئ في طيّاته مفهوما آخر هو مفهوم "الوجود" الذي يفرض تأويلا للموجود في كلّيّته. مفاد ذلك أنّ مفهوم "الوجود" صار ينظر إليه على أنّه مفهوم "للقيمة"[2]. فبالنسبة إلى هيدغر، يكون الجذر اللاّتيني "nihil" تابعا لمفهوم **الوجود** لا لمفهوم "**القيمة**"[3]، ولا وجود للقيمة خارج "الوجود-القيمة"(être-valeur)[4]، وإن كانت الباحثة أنجال كريمر ماريتي تتصوّر أنّ هيدغر هاهنا يخطئ في قراءته لنيتشه وأنّه لم يشأ أن يتوغّل أكثر في تفحّص نصوص نيتشه المتعلّقة بمفهوم العدميّة بل مرّ مباشرة إلى التركيز على الجانب الكمّي في مفهوم القيمة لربطه بإرادة الاقتدار وإرجاع نيتشه إلى الميتافيزيقا التقليديّة التي يريد أن يفلت من قبضتها. غير أنّ ما تلومه الباحثة على هيدغر لا نجد له بديلا

1 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 48.
2 المصدر نفسه، ص. 49.
3 المصدر نفسه، ص. 45.
4 المصدر نفسه، ص. 43.

لديها، فما استدلّت به على سوء القراءة يبرهن بالعكس على سلامتها، فما ركّزت عليه هو أنّ "القيمة مرتبطة بكميّة الطاقة (énergie) المتعلّقة بكمّ من الغرائز أي بالإرادة وبالعمل، والحال أنّ هذه المعاني موجودة كلّها في "إرادة الاقتدار". إنّ ما تلومه الباحثة على هيدغر هو عدم التزامه بحرفيّة النصّ والكلمات النيتشويّة في بعض المواضع، غير أنّها تسهو عن كون هيدغر يقرأ نيتشه قراءة تأويليّة لا قراءة تفسيريّة، فما يشرّعه التأويل قد لا يسمح به التفسير. كما أنّ منظوريّة القراءة الهيدغريّة لا يمكن أن تحصر في الالتزام بحرفيّة النصّ بل تنطلق من التركيز على ماهو "أساسيّ" فيه، وما يجعله مشدودا إلى الميتافيزيقا أي إلى "الوجود"[1].

بيد أنّ جياني فاتيمو (Vattimo) يؤكّد في كتابه **نهاية الحداثة** أنّه ثمّة ضرب من القرابة التي تجمع بين نيتشه وهيدغر في تعريفهما للعدميّة: يعرّفها نيتشه على أنّها "موت للإله" و"تقويض للقيم العليا"، ويعرّفها هيدغر على أنّها "ردّ للوجود إلى القيمة". فأين تكمن القرابة بين التعريفين؟ يشير فاتيمو إلى أنّه لكي نفهم هذه

---

1 Angèle Kremer-Marietti, «Nietzsche et la vengeance comme restitution de la puissance», *La vengeance dans la pensée occidentale*, textes réunis par R. Verdier et G. Courtois, Paris, Ed. Cujas, 1984, pp. 219-220: «L'erreur profonde de Heidegger, en ce qui concerne l'interprétation qu'il a donnée de Nietzsche, a été de n'avoir pas voulu discerner dans les textes de Nietzsche la *provenance* du nihilisme: pour Heidegger «il n'y a de valeur que dans un être-valeur» et «le *nihil* est un concept de *l'Etre* et non pas un concept de *valeur*». Même si Heidegger note bien l'aspect quantitatif de la valeur, il le renvoie à une interprétation de la volonté de puissance prise comme «essence» instauratrice de «valeur», c'est-à-dire à la métaphysique traditionnelle. Or, ce qui affleure à la surface de son propre commentaire, c'est bien l'énergie psychique ou physique comprise comme «réelle», c'est-à-dire matériellement quantitative: il rappelle justement, en effet, que «la valeur est à chaque fois quantum de puissance». Mais Heidegger ne prend pas ce quantum pour ce qu'il signifie chez Nietzsche qui précise: «Un quantum d'énergie répond au même quantum d'instinct, de volonté, de travail» (Nietzsche, *Généalogie de la morale,* 1ère dissertation, § XIII, coll. 10/18, 1974, p. 151.)»

القرابة، علينا أن نعطي للفظ "القيمة" التصوّر الصّارم الذي تتميّز به "قيمة التبادل"(valeur d'échange)، فتكون العدميّة إذن وفق التصوّر الهيدغري ردّا للوجود إلى قيمة للتبادل. فكيف يمكن لهذا التعريف أن يتوافق مع "موت الإله" أو مع "تقويض القيم العليا"[1]؟

إنّ كلا التعريفين يدفعان بنا إلى تصوّر أطروحة "العدميّة المكتملة" من جهة كونها تمثّل فرصتنا الأخيرة، وهكذا صار الوجود في **الوجود والزمان** وجودا لأجل الموت (être-pour-la- mort). يلاحظ فاتيمو أنّ معنى العدميّة عند نيتشه -كما تشير إليه النشرة القديمة **لإرادة الاقتدار**- يتحدّد ضمن وضعيّة دوران الإنسان خارج المركز أي نحو نقطة ما (L'X). يتوافق هذا التعريف في فهم فاتيمو مع تعريف هيدغر عندما يحدّد العدميّة على أنّها المسار الذي لا نعثر في آخره على أيّ شيء يخصّ الوجود، فالإنسان يتّجه في دورانه نحو نقطة ما خارج المركز بناء على نسيان الوجود الذي لم يعد له شيء يخصّه من جهة ماهو كذلك[2]. فهل يمكن للعدم أن يكون هدفا؟ أي هل يمكن أن يكون موضوعا من مواضيع الإرادة؟

يشير هيدغر إلى أنّ الإرادة الإنسانيّة تظلّ في حاجة دوما إلى هدف، لذلك فهي تريد العدم على ألاّ تريد البتّة. ذلك أنّ الإرادة لا تتراجع أمام العدم بل تتراجع أمام انعدام الإرادة (non-vouloir)، فهي تفضّل أن تكون إرادة للعدم على أن تكون معدومة الإرادة[3]. كما يبدو أنّه من الضروريّ أن نبحث عن ماهيّة العدم حتّى تتوضّح لدينا ماهيّة العدميّة، مادامت هاتين الماهيتين على غاية من الارتباط كما أكّد على ذلك هيدغر. غير أنّه لا يزال يتساءل: هل يمكن أن نعثر على العدم؟ هل يمكن أن يكون موضوعا للبحث؟ فلماذا نسمّيه "عدما" إن كان موجودا على نحو من الأنحاء[4]؟

---

1 Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, Nihilisme et herméneutique dans la culture Post-moderne, Traduction de l'italien par Charles Alunni, Paris, Seuil, 1987, pp. 24-25

2 المصدر نفسه، ص ص. 23-24.

3 هيدغر **نيتشه 2**، ص ص. 56-57.

4 المصدر نفسه، ص. 46.

3 – في مفهوم العدم:

لقد اهتمّ هيدغر في درسه حول نيتشه بمفهوم العدم، كما اهتمّ به في محاضرة عنوانها "ما الميتافيزيقا؟" تعود هذه المحاضرة التي نشرت ترجمتها الفرنسيّة ضمن **مسائل 1** إلى سنة 1929. وبيّن هيدغر ضمنها أنّ العلم يقلّل من شأن "العدم" وينظر إليه على أنّه "سلبيّ محض"، بل إنّه لا يريد أن يعرف شيئا عن ماهيّة "العدم". لذا لا يعدو أن يكون في نظره خرافة مرعبة. غير أنّ هيدغر يتساءل هل من باب الصدفة أن نتعامل مع هذه العبارة وفق هذه الطريقة؟ لماذا لا نهتمّ إلاّ "بما يوجد"[1]؟

يوضّح هيدغر أنّه يرجى من السؤال عن العدم أن يبيّن لنا الميتافيزيقا في حدّ ذاتها، فمن طبيعة الميتافيزيقا أنّ تكون ضرب من التساؤل الذي يتجاوز الموجود الذي تسأل عنه لتستردّه لاحقا في مجمله كما هو، وتتمثّله كمفهوم. لقد عبّرت الميتافيزيقا عن العدم منذ القدم بالعودة إلى الأطروحة التي مفادها "لا شيء ينتج عن العدم" («ex *nihilo nihil fit*», «Du rien, rien ne se fait»): معنى ذلك أنّها تتصوّر العدم دوما على أنّه "غير موجود". في حين أنّ التصوّر الدوغمائيّ المسيحيّ لا يقرّ بصحّة هذه الأطروحة ويُحدث تحويرا في معنى العدم بجعله مرادفا "للغياب" (*Ab[s] entia*)[2].

إنّ السؤال عن العدم يجعل منه شيئا موجودا (Qu'est-ce que le Néant?) فطبيعة السؤال تفرض علينا اعتماد رابطة الوجود (est)، وهو الأمر الذي يؤدّي إلى قلب موضوع السؤال إلى ضدّه مباشرة. لذلك تغدو الإجابة عن السؤال أمرا مستحيلا مادامت كلّ إجابة مدعوّة إلى القول بأنّ "العدم هو كذا" (Le Néant «est»)[3]، بل إنّه ولو قلنا «"العدم" هو" العدم"» فإنّ ذلك يعني أنّنا حدّدناه "موجودا"، أي حملنا عليه ما لا ينبغي أن يُحمل. لذلك يتساءل هيدغر في **نيتشه**

---

1 Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique?», *Questions I*, Paris, Gallimard, Coll. Classique de la philosophie, 1990, p. 51.

2 Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique?», *Questions I*, pp. 67-68.

3 المصدر نفسه، ص. 52.

2: لماذا يظلّ "العدم" دوما مشدودا إلى الفعل الدالّ على الوجود (est) وذلك إلى الوجود نفسه والحال أنّه مضادّ لكلّ موجود[1]؟

عندما كان "العدم" ناتجا عن السلب والنفي، فإنّ ذلك يجعله في تقدير هيدغر "منطقيّا" في الأصل، بمعنى أنّ السلب لا يقع فعليّا بل منطقيّا فحسب. يستدلّ هيدغر على هذه الفكرة كالتالي: إذا كان "العدم" لاشيء و لم يوجد البتّة، فإنّ ذلك يؤدّي إلى عجز الموجود على أن ينحلّ داخله، أي أنّ مسار التحوّل من موجود إلى عدم (devenir-néant) لا يمكن أن يتمّ. يفضي ذلك إلى تعيّن "العدميّة" وهما أو خرافة، وهو الأمر الذي لا يتوافق مع ماهو موجود فعلا، إذ العدميّة كما يؤكّد نيتشه نفسه "تطرق أبوابنا" (الفقرة الأولى من **إرادة الاقتدار**، 1885-1886)[2]. فإذا كان العدم معدوما منطقيّا عن طريق النفي، فمعنى ذلك أنّنا ننفي في فكرنا ما نتخيّل أنّه كذلك، ثمّ نفكّر فيه على أنّه "منفيّ". بيد أنّ هيدغر يتفطّن إلى أنّ هذه الطريقة لا تسمح بالتوصّل إلى العدم في حدّ ذاته لأنّها تتعلّق "بالعدم المتخيّل" فحسب، والحال أنّ الفرق شاسع بين "عدم متخيّل" و"عدم فعليّ"[3].

لقد حاول هيدغر في محاضرة 1929 الرجوع إلى المنطق لمعالجة السؤال عن "العدم"، فتساءل: هل إنّ وجود "العدم" راجع إلى وجود النفي والسلب أم إنّ وجوده سابق لوجود السلب؟ يبدو أنّ العدم سابق لوجود النفي أصلا. لكن إذا كان العدم متضمّنا ضمن السؤال عنه، فإنّ ذلك يفترض أنّه "معطى" على نحو أوّلي. فهل يمكن أن نعثر عليه في مكان ما؟ أين ينبغي لنا أن نبحث عنه[4]؟

يشير هيدغر إلى أنّ العدم ينكشف ضمن القلق لكنّه لا يكون في صورة "الموجود"، ولا يعطى كموضوع. بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ القلق هو فعل تصوّر العدم، لأنّه ينكشف من تلقاء ذاته وإن كان انكشافه يقع ضمن القلق في الوقت

1 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 46.

2 المصدر نفسه، ص. 47.

3 Heidegger, «Qu’est-ce que la métaphysique?», *Questions I*, p. 55.

4 المصدر نفسه، ص. 54.

ذاته الذي ينكشف فيه الموجود. فهل يعني ذلك أنّه يفصح عن نفسه ضمن الموجود ومعه في الآن عينه؟ هل يؤدّي هذا التلاقي في آنيّة الانكشاف إلى انعدام الموجود نفسه مادام ظهوره مصاحبا لظهور العدم نفسه؟ إذا امتنع الموجود عن الانعدام، فلن نحصل على نفي له، أي لن نبلغ العدم. يبدو أنّ العدم لا يَعدم الموجود لأنّه يتراجع أمامه، بمعنى أنّ العدم يُعدم نفسه بنفسه. ينجرّ عن ذلك أنّه يمكن للواقع الإنسانيّ أن يتوجّه إلى الموجود ويتعلّق بأعماقه بفضل الظهور الأصليّ للعدم. يقصد هيدغر بتحقّق الواقع الإنسانيّ هاهنا وجود **الدازين** نفسه محتفظا به داخل العدم، أي انبجاسه خارج الموجود وهو ما يسمّيه هيدغر **التعالي**[1].

يتبيّن هيدغر إذن أنّ العدم يصير شرطا لإمكانيّة انكشاف الموجود من جهة ماهو كذلك لدى الدازين، فهو لا يمثّل المفهوم المضّاد للموجود فحسب بل إنّ ماهيّة الوجود نفسه تتضمّن العدم أصلا. فانعدام العدم يقع إذن ضمن وجود الموجود[2].

يبدو أنّ السؤال عن العدم في تقدير هيدغر هو علامة على الاستفاقة الأولى للميتافيزيقا، إذ لم يعد العدم مناقضا للموجود بل صار ينكشف كمقوّم لوجود الموجود نفسه. هاهنا يستحضر هيدغر أطروحة هيغل القائلة بأنّ "الوجود المحض والعدم المحض متماهيان"، فهما يتكوّنان على نحو تبادليّ[3]. لذلك يتأكّد لديه أنّ الأطروحة التقليديّة حول العدم "لا شيء ينتج عن العدم" تأخذ معنى مغايرا يتعلّق **بمشكل الوجود**، بل إنّ العلم نفسه لم يستطع أن يجعل من الموجود موضوعا لبحثه إلاّ عندما انكشف العدم في حدّ ذاته. إنّ سؤال العدم هو سؤال ميتافيزيقيّ في تقدير هيدغر، بل إنّه يشمل الميتافيزيقا في مجملها وإن كان يدفعنا إلى التساؤل عن أصل النفي والسلب، أي يرجعنا إلى المنطق[4].

---

1 المصدر نفسه، ص. 62.

2 المصدر نفسه، ص. 63.

3 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Buch, WW, III, p. 74, Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique?», *Questions I*, p. 69.

4 هيدغر، **نيتشه 2**، ص ص. 69-70.

لقد تساءل هيدغر عن العدم كذلك ضمن **مدخل إلى الميتافيزيقا** (1935) واعتبره السؤال الأساسيّ المميّز للميتافيزيقا: "**لم ثمّة الموجود بدلا عن العدم؟**" *(Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?)*[1]. كما أشار برترون فرجلي (Bertrand Vergely) إلى أنّ هذا السؤال هو الذي اشتهر به هيدغر وإن كان يدفع البعض إلى الضحك. لا يبدو هذا السؤال ساذجا بل نابعا من إحساس مرهف بعبثيّة الحياة وتعلّق الإنسان بماهو معتاد ناسيا الأمور الصغرى التي تكوّن كلّ ماهو كبير، فالرسّام مثلا لا يستطيع أن يرسم دون إطار. لذلك يؤكّد هيدغر أنّ هذا السؤال هو هاجس كلّ إنسان، خاصّة في حالات اليأس القصوى أو حالات النشوة العارمة. يظلّ هذا السؤال كامنا فينا وإن كنّا غير واعين بتواجده[2].

لا يمكن لهيدغر أن يعتبر هذا السؤال اعتباطيّا، لكونه سؤالا أوّليّا، وليست أوليّته أوليّة بالزمان بل بالمنطق نظرا لأنّه يمكن أن يعترض أيّا كان ويدفعه إلى التفكّر فيه ضمن الأفق الذي يشغله. إنّه سؤال أوّليّ لكونه السؤال الأكثر اتساعا، الأكثر عمقا والأكثر أصالة. يبدو أنّ السؤال الهيدغري عن العدم هو سؤال لا يقتصر على موجود بعينه بل يمتدّ ليشمل كلّ الوجود، ماضيا، حاضرا ومستقبلا[3]. يبدو المتحدّث عن العدم متناقضا مع نفسه، فالمنطوق يتناقض مع المفكّر فيه. إذ كيف يمكن أن نتكلّم عن اللاشيء؟ أليس وجود العدم لغويّا يفترض وجوده فعليّا؟ لكن، هل من المنطقيّ أن نتساءل عمّا لا يوجد البتّة؟ قد يكون ذلك أمرا لا معنى له، بل لا قيمة له (Nichtig)، أي يؤدّي إلى العدميّة[4].

لا يمكن أن نعتبر محاضرة 1929 معالجة فعليّة لمشكل العدميّة، إذ اكتفت بالتحليل الفيلولوجيّ لمفهوم "العدم". لقد وضّحت هذه المحاضرة أنّ "العدم" متجلّ

---

1 نذكّر هاهنا أنّ هذا السؤال هو سؤال طرحه ليبنتز في الأصل.

2 Bertrand Vergely, *Heidegger ou l'exigence de la pensée*, Paris, Les essentiels Milan, 2001.

3 Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, pp.13-14.

4 المصدر نفسه، ص. 35.

في "القلق"، لكنّها لم تبحث في مشكل العدميّة عند نيتشه. لا يبدو نيتشه حاضرا ضمن محاضرة "ما الميتافيزيقا؟"، فالمعالجة الفيلولوجيّة لمفهوم "العدم" ركّزت على السؤال الذي طرحه ليبنتز في الأصل: "**لم ثمّة الموجود بدلا عن العدم؟**". يبدو أنّ هيدغر لا يصدر عن وجهة النظر نفسها في تحليله الفيلولوجي للعدم من جهة أولى وفي قراءته التأويليّة لمشكل "العدميّة" عند نيتشه من جهة ثانية. بل إنّنا نتبيّن من خلال التحليل الفيلولوجيّ أنّه لا وجود لترابط ماهويّ ضروريّ بين الجذر اللاّتيني لعبارة "العدم" (nihil) والعبارة الدالّة على "العدميّة" (Nihilismus, nihilisme). فلماذا يعيّن نيتشه العدميّة على أنّها "**تقويض للقيم العليا**"[1] والحال أنّ هيدغر بيّن أنّ الجذر اللاّتينيّ (Nihil) هو مفهوم **للوجود** وليس مفهوما **للقيمة**؟ وأيّ قرابة يمكن أن تكون بين "العدم" و"العدميّة"؟ ألا يبدو أنّ "العدميّة" هي الأخرى وضعيّة تصدر عن "القلق" إزاء القيم العليا، فتسعى إلى تقويضها؟

4-العدميّة تقويض للقيم العليا:

يبدو أنّ التساؤل النيتشوي عن العدميّة يأخذ منحى تاريخيّا، فما المقصود بتقويض القيم العليا وما علاقته بقلب قيمة القيم؟

بما أنّ التفكير في القيم يجد أساسه ضمن ميتافيزيقا القيم، فإنّ التأويل النيتشوي للقيم على أنّه المسار التقويضي للقيم العليا هو تأويل ميتافيزيقيّ. وعندما كان نيتشه يتصوّر إرادة الاقتدار على أنّها مبدأ للتأسيس الجديد للقيم، في معنى استكمال العدميّة، فإنّه لا ينبغي أن نفهم تقويض القيم العليا فهما سلبيّا محضا، بل يفهم كذلك إيجابيّا **كتجاوز للعدميّة** نفسها[2].

يشير هيدغر إلى أنّ نيتشه عندما يتكلّم عن "العدميّة الأوربيّة"، يضيف إلى معاني "العدميّة" المذكورة آنفا جملة من المعاني الأخرى التي تبدو أكثر أساسيّة نظرا لتعلّقها بتاريخ الفلسفة الغربيّة. غير أنّ نيتشه لا يُقصد بالعدميّة الغربيّة

---

1 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 45.

2 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 302.

"الوضعيّة"(positivisme) التي تبلورت في أواسط القرن التاسع عشر واكتسحت أوروبا، بل إنّ عبارة "الأوروبيّة" مرادفة "للغربيّة"، في سياق التاريخ الغربيّ.

يعمد نيتشه إلى استعمال لفظ "العدميّة" ليقصد به ضربا من الحركة التاريخيّة التي عايشتها أوروبا، بحيث يتعيّن عليه أن يكون أوّل من يتبيّن هيمنة هذا التيّار في القرون الماضية وقدرته على تحديد ملامح القرون المقبلة. تتحدّد العدميّة عند نيتشه على أنّها المسار التاريخيّ الذي أفقد "المعقول" هيمنته وأفرغه من المعاني التي كان يحيل عليها، إلى درجة أنّ الموجود نفسه حرم من قيمته التي تخصّه وفقد هو الآخر معانيه التي تميّزه. تتجلّى العدميّة متعلّقة بالموجود ومؤثّرة فيه، فهي تاريخ الموجود نفسه الذي يسمح لاحقا بالإفصاح عن "موت الإله"[1]. لذلك يحدّد نيتشه فلسفته على أنّها "حركة مضادّة" لكلّ القيم السائدة سابقا، وتتعيّن "العدميّة المكتملة" على أنّها القادرة على التحرّر المطلق من القيم القديمة والمشرّعة لخلق جديد للقيم. يعني ذلك أنّ العدميّة هاهنا هي "قلب لكلّ القيم"، وهو المعنى الذي يؤدّي إلى تسميتها "**العدميّة الكلاسيكيّة**" أي المكتملة[2]. تبرهن "العدميّة الكلاسيكيّة" من جهة ماهي "قلب لكلّ القيم" على وجود الموجود بماهو إرادة اقتدار. كما تعيّن العود الأبديّ وجهة تقصدها عندما تبيّن لها أنّه قادر على إعادة خلق الإنسان في صورته الجديدة، أي "الإنسان الأرقى". نتبيّن إذن أنّه ستتحدّد لدينا ماهيّة جديدة للإنسان انطلاقا من "العدميّة"، وهي ماهيّة فرضتها حادثة "موت الإله" بكلّ ما فيها من فواجع وارباكات. إذّاك يصبح "الإنسان الأرقى مقياسا لكلّ شيء" ونموذجا لكلّ الأشياء[3].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هيدغر يذكر "قلب القيم" على أنّه "الكلمة الأساسيّة" الثانية المميّزة لفلسفة نيتشه في موضع وحيد من **نيتشه 2**[4]، كما يشير

---

1 Heidegger, *Nietzsche II*, p. 32.

2 المصدر نفسه، ص. 33.

3 المصدر نفسه، ص. 37.

4 المصدر نفسه، ص. 38.

«Les cinq termes capitaux: "Nihilisme", "Transvaluation de toutes les valeurs", "Volonté de puissance", "Éternel Retour de Même", "Surhomme", montrent chacun la métaphysique de Nietzsche sous un rapport, mais déterminant à chaque fois l'ensemble.»

إلى أنّ كلّ "كلمة" من "كلمات نيتشه الأساسيّة" تبيّن الميتافيزيقا الخاصّة بـه في جانب من الجوانب وتدلّ عليها إجمالا إذا نظرنا إلى هـذه "الكلمـات" ضمن علاقتها ببعضها البعض. يبدو أنّ فهم ميتافيزيقا نيتشه رهين تمكّننا من فهم أنماط العلاقات التي تشدّ كلّ "كلمة أساسيّة" إلى غيرها من "الكلمات". يعني ذلك أنّ فهم ما تعنيه "العدميّة" هاهنا متعلّق بالمعاني التي تدلّ عليها "كلمات نيتشه الأساسيّة" الأخرى. كما يشير إلى أنّه من الضروريّ أن نفهم ماهيّة "العدميّة" عند نيتشه في علاقتها بسائر "كلماته الأساسيّة"، نظرا لأنّها تتضمّن في ذاتها معان جمّة مختلفة في الدرجة ومتعدّدة البنى، انطلاقا من تعدّد مجالات تواجدها[1].

تحملنا عبارة "قلب القيم" على الاعتقاد في ضرورة استبدال القيم السائدة بقيم جديدة. في حين يصرّ هيدغر على أنّ ما يعنيه نيتشه بقلب القيم لا يقتصر على استبدال قيم بأخرى، بل يقتضي اقتلاعها من جذورها الأولى. ينجرّ عن ذلك أنّ قلب القيم يُردّ إلى تغيير كيفيّة تأسيسها انطلاقا من الوعي بضرورة "انتقائها"، أي تحديد طبيعة القيم الجديدة في علاقتها بنظام حاجة جديد[2].

يحدّد هيدغر "العدميّة" عند نيتشه على أنّها انحطاط للقيم العليا، ويشير إلى ضرورة العودة إلى شذرات نيتشه الممتدّة من 1887 إلى 1888 للتمكّن من استخراج ما يتعلّق ضمنها بهذه الكلمة الأساسيّة. ينبغي أن تحتوي الشذرات المنتقاة على ماهيّة فريدة للعدميّة بحيث تكون مكتفية بنفسها وقادرة على توضيح العلاقات الأساسيّة التي تشدّ العدميّة إلى سائر "الكلمات الأساسيّة". لا تبدو هذه الشروط أو التحديدات الأوليّة اعتباطيّة في نظر هيدغر، بل يراها نابعة من ماهيّة الوضعيّة الميتافيزيقيّة الخاصّة بنيتشه[3]. ينتقي هيدغر الشذرة 12 والتي تقع بين نوفمبر 1887 ومارس 1888، عنوانها: "تقويض القيم الكوسمولوجيّة". ثمّ يقابلها بالشذرتين 14 و15 اللتين تعودان إلى سنة 1887. فما المقصود "بالقيم الكوسمولوجيّة"؟

---

1 المصدر نفسه، ص. 39.

2 المصدر نفسه، ص. 34.

3 المصدر نفسه، ص. 41.

يرى هيدغر أنّ "الكوسمولوجيا" تتضمّن مجالا محدّدا من الموجود من جهة ماهو "كوسموس". يُقصد بالكوسموس ضمن هذا السياق تناسق"الطبيعة"، الكون، الأرض، السماء، النبات والحيوان. في حين أنّ "البسيكولوجيا" و"الثيولوجيا" تمثّلان المجالين الآخرين للميتافيزيقا في تقسيماتها السكولاستيكيّة. تشير الأقسام الثلاثة إذن (كوسمولوجيا، بسيكولوجيا، ثيولوجيا) إلى الثالوث: الطبيعة، الإنسان، الإله، الذي يتفكّر في الموجود في كلّ مرّة وفق نمط من الأنماط الميتافيزيقيّة. يلاحظ هيدغر أنّ نيتشه عندما عنون الشذرة 12 "تقويض القيم الكوسمولوجيّة"، يُشدّد على القسم الأوّل من أقسام الميتافيزيقا، أي الكوسمولوجيا. غير أنّه يؤكّد أنّ عبارة "كوسموس" لا تعني عند نيتشه "الطبيعة" في مقابل "الإنسان" و"الإله"، بل هي عبارة قريبة في معناها من لفظ "العالم"، وتشير إلى الموجود في كليّته. كما يوضّح هيدغر أنّ "القيم الكوسمولوجيّة" لا تمثّل قسما محدّدا من القيم، بل إنّها تخصّ حلقة الوجود التي تتضمّن كلّ ماهو في طور الوجود، وكلّ ماهو في طور الصيرورة، بحيث لا يمكن لأيّ شيء أن يوجد خارج هذه "القيم الكوسمولوجيّة" أو بعيدا عنها. يبدو أنّ "الكوسموس" في هذا السياق يصبح إمكانا لتأسيس قيم جديدة، لذلك لا تؤدّي العدميّة في نظر هيدغر إلى "العدم"، فالتقويض لا يقصد به الهدم فحسب، بل إنّما يعني كذلك إعادة التأسيس[1].

يقع اختبار هذه الشذرات من جهة إمكانية تحديد ماهيّة العدميّة استنادا إلى ملاحظة لنيتشه تعود إلى نفس الفترة ويصنّفها الناشرون ضمن الجزء الخامس عشر (XV, 145)، وفي ما يلي نصّها:

«ماذا تعني العدميّة؟ – أنّ القيم العليا تنخسف (...).[2]»

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 51-53.

2 Nietzsche, *La Volonté de puissance II,* § 100, p.43: «Que signifie le nihilisme? Que les *valeurs supérieures se déprécient.* Les fins manquent; il n'est pas réponse à cette question: "A quoi bon?"» غير أنّ الترجمة الفرنسيّة لهذه الشذرة التي قام بها بيار كلوسفسكي ضمن ترجمته لـ "**نيتشه 2**" تبدو مختلفة عن ترجمة بيانكيس ضمن **إرادة الاقتدار 2**، حيث نقرأ النصّ التالي في الصفحة 42 من **نيتشه 2** ما يلي: «Que signifie le nihilisme? _ *Que les suprèmes valeurs se*

يشير هيدغر ضمن **نيتشه2** إلى أنّ هذه الملاحظة - الـتي تتضـمّن سـؤالا وجوابا عن السؤال- تحدّد العدميّة "مسارا لتقويض القيم"[1]. كما يذكر في «**كلمة نيتشه "لقد مات الإله"**» أنّ نيتشه يحدّد العدميّة في هذه الشذرة على أنّها مسـار تاريخيّ ويؤوّل هذا المسار على أنّه "تقويض للقيم العليا". تتضمّن هذه القيم العليا الإله، العالم المعقول، الماهيّات، العلل الأولى الموجّهة للموجودات. كما يفهـم أنّ فاعليّة القيم العليا صارت غير يقينيّة منذ أن تأكّد لدى نيتشه أنّ عالم الماهيّـات لا يمكن أن يتحقّق ضمن العالم الواقعيّ والحسيّ[2].

بيد أنّنا لا ندري إن كانت هذه الإجابة مستوفية لماهيّة العدميّـة. أي بـأيّ معنى يصبح هذا المسار التقويضيّ مسارا تاريخيّا؟ أي مسارا أساسيّا للتاريخ الغربيّ أو مكوّنا ضروريّا لتاريخيّة التاريخ الذي يهمّ عصرنا؟

لا يحدّد نيتشه العدميّة على أنّها مجرّد "مسار تاريخيّ" على غرار عرض تدور مشاهده أمامنا الواحد تلو الآخر، بحيث نكون خارج إطار الأحداث المعروضـة، بل إنّما تنكشف تاريخا لعصرنا المتعلّق بنا إلى درجة أنّه يمثّل طريقة تواجدنا.

يذكر هيدغر ضمن فقرة من **نيتشه2** عنوانها "العدميّة من جهة ماهي تاريخ" إلى أنّ تفحّص الشذرة الثانية عشر من **إرادة الاقتدار** تفضي إلى تعـيّن العدميّـة تاريخا لتأسيس القيم. تتضمّن عبارة "التأسيس هاهنا معنى "تقويض القيم العليـا" وكذلك معنى "قلب كلّ القيم" من جهة كونهما "تأسيسا للقيم الجديدة". يقصـد نيتشه بتحديد ماهيّة العدميّة بالتاريخ، أن تكون مميّزة لماهيّة التاريخ الغربيّ الـذي يُخضع ظهور الوضعيّات الميتافيزيقيّة الأساسيّة لقانون عامّ، كمـا يحـدّد نمـط العلاقات الممكنة بين هذه الوضعيّات. تمثّل هذه الوضعيّات الميتافيزيقيّة الأساسـيّة أرضيّة لنشأة ما يسمّيه هيدغر "تاريخا غربيّا كونيّا". لذا يتعيّن علينا في سياق هذا

---

dévalorisent. Le but fait défaut; la réponse fait défaut à la question «"Pourquoi?". لقد ترجمنا الفعل الفرنسيّ (se dévalorisent) بـ "تنخسف" أي تفقد قيمتها.

1 المصدر نفسه، ص. 42.

2 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 268.

الفهم أن نفحص عن العدميّة من جهة ماهي "قانون للتاريخ". فهل يعني ذلك أنّه ينبغي أن نفهم الكيفيّة التي يكون بها التاريخ "انحطاطا" يؤكّده تقويض القيم العليا؟

يتبيّن هيدغر أنّ البحث عن ماهيّة التاريخ من هذه الجهة لا يجعل من العدميّة علّة للانحطاط بل "منطقه الداخليّ"، أي قانونا لحدث الانحطاط نفسه. لذلك فإنّ فهم ماهيّة العدميّة لا تتحدّد في تعداد الأحداث التاريخيّة الظاهرة، بل في فهم المراحل والمجالات التي صارت ضمنها هذه الأحداث والوضعيّات منذ الشروع في التقويض وصولا إلى اكتمال "قلب القيم" وتأسيسها من جديد[1].

لا يقصد نيتشه بتقويض القيم العليا فقدانها النسبيّ للصلاحيّة، لأنّ التقويض يتضمّن قلبا كليّا للقيم. لذلك فإنّ العدميّة لا تكون حركة سلبيّة تختصّ بالنقض فحسب، بل إنّ ماهيّتها الحقيقيّة تتمثّل في كونها طريقة لإثبات القيم الجديدة. ينجرّ عن ذلك أنّ العدميّة تشير إلى أنّ كلّ أنماط تأسيس القيم قديما لم تعد تصلح، لذا وجب على كلّ موجود أن يتقوّم بطريقة مغايرة أي وفق شروط جديدة. فإن كان تقويض القيم العليا يدلّ هاهنا على أنّ العالم صار فاقدا للمعنى، فإنّ الموجود يظلّ قائما في كليّته ويغدو من الضروريّ أن تنبجس حقيقته[2]. فأن يصير العالم فاقدا للمعنى هو أن يصير الموجود في كليّته لا قيمة له، أي أنّه يهرب من كلّ تقييم لا ينظر إليه في كليّته[3].

ينصحنا هيدغر بضرورة فهم هذا التعريف الذي يقدّمه نيتشه للعدميّة في معناه الحرفيّ "تقويض للقيم العليا"، حتّى نتمكّن من الإمساك بماهيّتها[4]. إذ يبدو أنّ العدميّة تنشئ لنفسها مراحل وبنيات مختلفة من جهة كونها قانونا لانتظام التاريخ، وهو الأمر الذي يجعلها متعدّدة المعاني. يتجاوز نيتشه التصوّر الذي يعتبر العدميّة علّة أو علامة على الانحطاط ويُرجع علّة العدميّة إلى الأخلاق التي أسهبت في

---

1 هيدغر، **نيتشه 2**، ص ص. 76-77.
2 المصدر نفسه، ص ص. 222-223.
3 المصدر نفسه، ص. 88.
4 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp.269-270.

تكوين المثاليّات والأيدوسات، على غرار الخير في ذاته، الحقّ في ذاته والجمـــال في ذاته[1]. معنى ذلك أنّ نيتشه هاهنا يحاكم أفلاطون وسائر الفلســفات العقلانيّـــة. لذلك يكون تقويض القيم إيذانا ببدء الشروع في قلب الأفلاطونيّة. غير أنّ نيتشه لا يكتفي بجعل العدميّة تقويضا للقيم العليا، بل يتصوّره كذلك "قلبا لقيمة القـــيم السابقة". تظلّ العدميّة في تقدير هيدغر عبارة غامضة[2]، فلكي نتمكّن مـــن فهـــم العدميّة من جهة ماهي "تقويض للقيم العليا"، علينا أوّلا أن نفهم ما الذي يقصده نيتشه بالقيم العليا؟ وبأيّ معنى تتضمّن تأويلا للموجود؟ وأيّ تحوير ستحدثه على الميتافيزيقا بناء على هذا التأويل[3]؟

يبدو أنّ تقويض القيم العليا في تقدير هيدغر يحدث تغييرا على كليّة الموجود، إلى درجة أنّ وجود الموجود نفسه يصبح محلّ استفهام. مفاد ذلـــك أنّ تقـــويض القيم العليا يدفعنا إلى التساؤل عن المقام الذي يمكن أن يسع الوجود وكذلك عن الكيفيّة التي يمكن وفقها أن يوجد[4].

تفصح الشذرة 12 (نوفمبر 1887- مارس 1888) مـــن الصـــفحة 148 إلى الصفحة 151 عن "العدميّة من جهة ماهي حالة بسيكولوجيّة"، فمـــا المقصـــود بذلك؟

5 -في العدميّة من جهة ماهي حالة بسيكولوجيّة:

ما الذي يقصده نيتشه "بالبسيكولوجيّ" و"بالبسيكولوجيا" عامّـــة؟ يفهـــم هيدغر أنّ نيتشه لا يقصد بالبسيكولوجيا هاهنا الاكتشـــاف العلمـــيّ التجـــريبيّ لمسارات نفسيّة تعكس ظواهر واقعيّة فيزيقيّة مرتبطة بالجوانب الفيزيولوجيّة لـــدى الإنسان. كما لا تعني البسيكولوجيا عند نيتشه المنهج الاستبطانيّ الـــذي يـــدرس بواطن النفس وتطوّراتها في علاقتها بوقائع فعليّة عايشـــتها الـــذات. لا تقتصـــر البسيكولوجيا عند نيتشه على دراسة الإنسان فحسب، بل تمتدّ لتشـــمل كـــذلك

1 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 224.

2 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», pp.269-270.

3 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 49.

4 المصدر نفسه، ص. 73.

النبات والحيوان. إنّها تساؤل عمّا هو "نفسيّ" عند كلّ كائن حيّ من جهة أنّ له "إرادة اقتدار" ما. يقترح هيدغر فهـم البسـيكولوجيا عنـد نيتشـه في معـنى **الأنثروبولوجيا**. تفيد الأنثروبولوجيا في هذا السياق التساؤل والبحث الفلسـفيّ عن ماهيّة الإنسان من جهة علاقته الأساسيّة بالموجود في كليّته. ينجرّ عن ذلـك أنّ "البسيكولوجيا" عند نيتشه تفهم في تقدير هيـدغر في معـنى "الميتافيزيقـا"[1]. كما يلاحظ هيدغر أنّ نيتشه يستعمل مفاهيم "بسيكولوجيّة" عنـدما يعمـد إلى توضيح العدميّة من جهة ماهي "حالة بسيكولوجيّة" وذلك راجع في نظر هيـدغر إلى أنّ البسيكولوجيا صارت عنده منهجا مؤدّيـا إلى طـرح وحـلّ المشـاكل الأساسيّة[2].

يحدّد نيتشه ثلاثة أشكال تكون فيها العدميّة "حالة بسيكولوجيّة"، رغبة منه في توضيح الأصل الذي يعود إليه ظهور فكرة العدميّة. فالبحث عن أصل العدميّة لا يُراد منه التقصّي عن "المصدر" بل كذلك عن الكيفيّة التي تكوّنت وفقها هـذه الفكرة، أي الطريقة التي جعلتها موجودة[3]. فماهي الوضعيّات الـتي تسـاهم في تكوّن العدميّة من جهة ماهي "حالة بسيكولوجيّة"؟

أوّلا: تتحدّد العدميّة على أنّها حالة بسيكولوجيّة عندما يعترضنا حـدث لا نعثر ضمنه على معناه، كما لو أنّنا نصل إلى ضرب من العبثيّة التي تشلّ رغبتنا في مواصلة البحث عن المعنى. فالعدميّة هاهنا تظهر في إهدار الوقت والجهد في بحـث لا يصل إلى مبتغاه، بل هو بحث محفوف بالفشل وغياب الإحسـاس بالأمـان[4]. يبدو أنّ الشرط الأوّلي المحدّد للعدميّة على أنّها "حالة بسيكولوجيّة" هو مباشـرتنا للبحث عن المعنى ضمن كلّ حدث، أي في كليّة الموجود. يفهم هيدغر أنّ فهـم ماهيّة "المعنى" هنا مرتبط بماهيّة العدميّة، وإن كان يشـير إلى أنّ نيتشـه يتصـوّر العدميّة على أنّها "سيادة لغياب المعنى" واستفحال الشعور بالعبثيّة. فـإذا كـان

1 المصدر نفسه، ص ص. 53-54.
2 المصدر نفسه، ص ص. 54-55.
3 المصدر نفسه، ص. 55.
4 المصدر نفسه، ص ص. 50-51.

"غياب المعنى" مرادفا "لغياب القيمة"، فإنّ ذلك لا يعني أنّ المعنى هو القيمة في حدّ ذاتها[1].

يحدّد نيتشه "المعنى" على أنّه "المنفعة" ضمن السطرين الأوّل والرابع من الشذرة الثانية عشر المذكورة آنفا، لذا يصبح المعنى مفهوما في سياق "أيّة غاية" تقصد ضمن كلّ حدث، "فكلّ غاية هي دوما معنى ما" لأنّها المنفعة في حدّ ذاتها[2].

ثانيا: تكون العدميّة حالة بسيكولوجيّة إذا افترضنا **كليّة ما**، ضربا من **النسقيّة** أي نمطا من **التنظيميّة** التي يحتويها كلّ حدث بشكل مبطن، بحيث إنّ تمثّل شكل أقصى من التنظيميّة أو من الهيمنة، يؤثّر على النفس من إفراطها في الاعتبار والتقدير. ما الذي يعنيه نيتشه بذلك؟ يبدو أنّ حالة العدميّة هاهنا تتمثّل في فقدان الإنسان الثقة في قيمه الخاصّة إلى الحدّ الذي يجعله يتصوّر في نفسه هذا النمط من الكليّات أو من التنظيمات التي تخوّل له اكتساب القدرة على الاعتقاد في القيم مجدّدا[3]. يفهم هيدغر أنّ افتراض "وحدة ما" للموجود في كليّته هو في الواقع بحث عن المعنى الذي يرجى من ورائه استعادة القدرة على الاعتقاد في القيم الخاصّة. لكن هل من الضروريّ أن نعتقد في القيم؟ يرى هيدغر أنّه على الإنسان أن يواصل اعتقاده في قيمته الخاصّة، لأنّ ذلك متعلّق بإثبات الذات. لذلك يتوجّب عليه أن يفترض قيمة عليا تهمّ الموجود في كليّته. غير أنّ اعتقاده في الوحدة لا يتحقّق عندما يتبيّن أنّ عالم الصيرورة لا وجود له بل هو مجرّد وهم يراوده[4].

---

1 يتحدّث نيتشه عن هذا الشكل الأوّل الذي تكون ضمنه العدميّة حالة بسيكولوجيّة ضمن الشذرة 111 من **إرادة الاقتدار2**، ص ص. 46-47 من الترجمة الفرنسيّة التي قامت بها بيانكيس ونشرت لدى غاليمار، حيث نقرأ:

«Le *nihilisme*, en tant qu'*état psychologique*, se manifestera *en premier lieu* quand nous aurons cherché dans tous les faits le "sens" qu'ils ne comportent pas; tellement que le chercheur en perdra courage (...).»

2 المصدر نفسه، ص ص. 55-56.

3 المصدر نفسه، ص ص. 50-51.

4 المصدر نفسه، ص. 58. يتحدّث نيتشه عن الشكل الثاني للعدميّة من جهة ماهي حالة بسيكولوجيّة ضمن الشذرة 111 من **إرادة الاقتدار 2** قائلا:

ثالثا: عندما يكتشف الإنسان أنّ عالم الصيرورة لم يفلح هو الآخر في جعله يعتقد في القيم مجدّدا. يتجلّي هذا العالم بدون معنى لكونه غير واقعيّ، ولا جدوى ترجى من وراءه، فينـــزاح إلى محاكمته بدعوى أنّه وهميّ، ثمّ يعمد في المقابـــل إلى خلق عالم آخر ما- بعد العالم الذي يوجد هاهنا، ويصنّفه على أنّه "العالم الحـــقّ". لكن سرعان ما يتفطّن إلى أنّ هذا العالم الذي خلقه في ذهنه، لم يتكوّن لديـــه إلاّ لسدّ حاجات بسيكولوجيّة. لذلك فإنّه يتراجع عـــن الاعتقـــاد في هـــذا العـــالم الميتافيزيفيّ، ويقتنع أنّ الصيرورة هي العالم الوحيد الأكثر واقعيّة[1].

يتصوّر نيتشه العدميّة على أنّها "موجودا بسيكولوجيّا". يعني ذلك أنّ هـــذه "الكلمة الأساسيّة" تخصّ وضعيّة الإنسان ضمن الموجود في كليّته، وكذلك طريقته في التواجد المتعلّق بالموجود. تتحدّد هذه الطريقة انطلاقا من الخاصـــيّة الأساســـيّة المميّزة للموجود، أي إرادة الاقتدار. **نتبـــيّن إذّاك أنّ اعتبـــار العدميّـــة "حالـــة بسيكولوجيّة" معناه أن نتصوّرها بنية لإرادة الاقتدار وحـــدثا يـــدلّ علـــى أنّ الإنسان يتواجد تاريخيّا**[2].

تبدو أشكال العدميّة الثلاث مترابطة فيما بينها ترابطا وظيفيّا، فتكوّن حركة فريدة هي حركة التاريخ في حدّ ذاته. يشير نيتشه إلى أنّ استفحال الشعور بغياب

«Le nihilisme psychologique se manifestera *en deuxième lieu* quand on a supposé une *totalité*, une *systématisation,* voir une *organisation* à l'intérieur des faits; si bien que l'äme altérée d'admiration et de vénération se délecte à imaginer une forme suprême de domination et d'organisation (...).»

1 المصدر نفسه، ص. 51. يعبّر نيتشه عن هذا الشكل الثالث للعدميّة بقوله:

«Le nihilisme psychologique a encore une *troisième* et *dernière* forme. Une fois ces deux faits admis, que le devenir est sans but et qu'ill n'est pas dirigé par quelques grande unité dans laquelle l'individu puisse plonger totalement comme dans un élément de valeur suprême, il reste un *échappatoire* possible: c'est de condamner tout ce monde du devenir commele monde *vrai*. Mais dès que l'homme découvre que ce monde n'est bâti que sur ses propres besoins psychologiques et qu'il n'est nullement fondé à y croire, on voit se dégager la dernière forme du nihilisme qui implique la *négation du monde métaphysique* et qui s'interdit de croire à un monde *vrai.»*

2 المصدر نفسه، ص. 55.

القيمة راجع إلى تبيّننا أنّ الخاصيّة الأساسيّة للوجود لم تعد قابلة للتأويل لا عبر مفهوم "الغاية" ولا عبر مفهومي "الوحدة" و"الحقيقة". لذلك أصبح العالم دون قيمة، أي دون معنى[1]. يؤدّي غياب المعنى الناجم عن تقوّض القيم العليا إلى ظهور نزعة **التشاؤميّة**. غير أنّ نيتشه يتحدّث عن تشاؤميّة صادرة عن الإحساس بالضعف وأخرى تتولّد عن موقف القوّة. يؤدّي استفحال النزعة التشاؤميّة إلى العدميّة، فالتشاؤميّة هي صورة أوّليّة عن العدميّة. يبدو أنّ الازدواجية في معنى التشاؤميّة هي التي تحدث ازدواجيّة في معنى العدميّة: عدميّة عقيمة أو غير فاعلة وهي التي تنجم عن الضعف، وأخرى فاعلة وهي التي تصدر عن القوّة[2].

6- العدميّة الفاعلة والعدميّة السالبة:

يشير نيتشه ضمن الشذرة 276 من **إرادة الاقتدار2** إلى نمطين من العدميّة: عدميّة فاعلة (Der aktive Nihilismus, le nihilisme actif) تكون علامة على اقتدار متزايد للفكر، وعدميّة سالبة (Der passive Nihilismus, le nihilisme passif) هي علامة على انحطاط متواصل لاقتدار الفكر[3].

تعود العدميّة الفاعلة إلى تشاؤميّة تتولّد عن إحساس بالقوّة، في حين تنتج العدميّة السالبة عن تشاؤميّة الضعف[4]. لذلك يؤكّد هيدغر أنّ التشاؤميّة هي شكل

---

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 58.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 77.

3 يذكر هيدغر هذه الشذرة التي تعود إلى سنة 1887 ضمن **نيتشه 2، ص**. 78. ويشير إلى كونها تمثّل الشذرة الثانية والعشرين ضمن المجلّد الخامس عشر، وفيما يلي نصّ هذه الشذرة التي تتحدّث عن وجود نمطين مختلفين من "العدميّة"، كما وردت في الترجمة الفرنسيّة لـ "**إرادة الاقتدار2** ":

«Le nihilisme. *Il est ambigu:* A. Le nihilisme, signe d'une puissance *accrue* de l'esprit: le *nihilisme actif.* B. Le nihilisme, signe de *décadence* et de *régression de la force spirituelle: le nihilisme passif.*»

4 يرى باتريك فوتلينغ أنّ العدميّة الفاعلة هي عدميّة خلّاقة تتميّز بمرح الفكر، في حين تكون العدميّة السالبة رمزا للضعف والفشل. ترتبط العدميّة لديه باقتدار الفكر ولا يمكن ردّه في نظره إلى عوامل أخرى خارجيّة لكونه نتيجة فعليّة لمسار تاريخيّ كامل يتحدّد بقلب القيم. انظر Patrick Wotling, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001، ص ص. 38-40.

مبدئيّ للعدميّة. تنفي العدميّة العالم الموجود، بيد أنّ نفيها للعالم لا يبدو جليّا بل على غاية من اللّبس، إذ من الممكن أن تريد العدم والانحطاط دون أن تبحث على البديل (تشاؤميّة الضعف)، كما يمكن أن ترفض ماهو موجود لتنشئ بنية جديدة للعالم (تشاؤميّة القوّة)[1]. يمثّل شوبنهاور مثالا عن "تشاؤميّة الضعف"، إذ يعتبر التشاؤميّة ذلك النمط من الاعتقاد الذي يشعر الفرد بأنّ الحياة ليست جديرة بأن تعاش وأنّنا نحيا في أسوأ حال وأرذل عالم. لذلك يعمد هذا الضرب من المتشائمين إلى رفض الحياة والموجود في كليّته. أمّا نيتشه فإنّه يدعو إلى تجاوز هذا النمط من التشاؤميّة الذي يؤسّس لعدميّة سالبة، والتمسّك بتشاؤميّة القوّة التي لا تصدر عن أوهام ومخاوف بل تقتحم الأخطار دون أن تفكّر في إخفائها أو تحريفها[2].

تتحدّد العدميّة الفاعلة على أنّها عدميّة مكتملة، استطاعت أن تبلغ حدّها الأقصى لأنّها تُثبت بقدر ما تنفي لكونها تصدر عن إرادة الاقتدار. في حين تظلّ العدميّة السالبة غير مكتملة لأنّها لم تتجاوز حيّز النفي والسلب لكونها تصدر عن إرادة ضعيفة، كما تنفي القيم العليا غير أنّها تضع محلّها قيم مثاليّة جديدة[3]. يتبيّن هيدغر أنّ التأمّل العميق فيما يسمّيه نيتشه "تشاؤميّة القوّة"، يفضي إلى الإقرار بأنّه يشكلّ اكتمالا لثورة الإنسانيّة الحديثة بحثا عن هيمنة مطلقة للذاتيّة، ذاتيّة الموجود[4].

يتجلّى إذن أنّ مقولة "قلب كلّ القيم" تنتمي إلى تشاؤميّة القوّة أي تتعلّق بالعدميّة المكتملة أو الفاعلة. يبدو أنّ هذه المقولة (قلب القيم) تظلّ متراوحة بين العثور على الحقيقة والبحث عنها مجدّدا، وذلك راجع إلى أنّ الحقيقة تتحدّد في كلّ مرّة حسب نمط القيم المرغوب فيها. تؤكّد العدميّة السالبة أنّه لا وجود لحقيقة في ذاتها، بمعنى أنّه لا وجود للحقيقة مطلقا. في حين تشرع العدميّة الفاعلة في البحث عن الحقيقة بتقصّي ماهيّتها وتحديد مجالاتها، فيتجلّى لديها أنّ الحقيقة هي

1 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 224.

2 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.270.

3 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 225.

4 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.271.

بنية لإرادة الاقتدار، أي لقيمة القيم. يسمّي نيتشه هذه المرحلة الوسطى التي تلي قلب القيم مباشرة وتسبق لحظة الشروع في تأسيسها، "العدميّة القصوى" من جهة بحثها عن الحقيقة وإن كانت تفصح عن غياب حقيقة في ذاتها. بيد أنّ هذا النمط من العدميّة لا يزال في تقدير هيدغر مبهما وغامضا[1].

تشير الباحثة أنجال كريمر ماريتي في تقديمها لكتاب نيتشه **العدميّة الأوروبية** (*Le Nihilisme européen*) إلى أنّ ما يقصده نيتشه بالعدميّة السالبة هو العدميّة الأوروبيّة، معنى ذلك أنّ أوروبا تعيش حالة من الانحطاط دون أن تكون قادرة على فهمه أو الوعي به. أمّا العدميّة الفاعلة التي يمثّلها نيتشه، فهي تصدر عن تحليليّة جينيالوجيّة تكون علامة على قوّة الفكر المتزايدة وعلامة على قوّة العنف القادر على الهدم والتقويض. نتبيّن إذن أنّه على العدميّة أن تتعيّن في بادئ الأمر موقفا واعيا بأشكال الانحطاط التي وصلت إليها القيم حتّى نتمكّن من تحديد أساس تقوم عليه القيم مجدّدا[2]. كما يذكر فاتيمو في حوار له مع فرنسوا إوالد أنّ العدميّة الفاعلة هي قوّة العيش في عالم لا يحتاج إلى أيّ أساس ميتافيزيقيّ أو سياسيّ[3].

يفهم هيدغر أنّ العدميّة الفاعلة تتحوّل إلى عدميّة كلاسيكيّة من جهة ماهي عدميّة قصوى، وذلك راجع إلى أنّها تعيّن إرادة الاقتدار خاصيّة أساسيّة للموجود. إذّاك تبرهن العدميّة الكلاسيكيّة على أنّها المثال الأقصى المميّز لمقدرة الاقتدار[4]. تتخلّى العدميّة الفاعلة والقصوى عن القيم الموجودة وتبحث عن إمكانيّات تأسيس أخرى تنشأ على أنقاض ما تمّ تقويضه. لذلك قد يسمّي نيتشه العدميّة القصوى عدميّة مذهلة (extatique)[5]. في حين تظلّ العدميّة السالبة "عدميّة غير مكتملة"

1 هيدغر، **نيتشه 2**، ص ص. 78-79.

2 Nietzsche, *Le Nihilisme européen,* Introduction et traduction par Angèle kremer -Marietti, Paris, Kimé, 1997, pp. 16-17.

3 Vattimo Gianni, «Eloge de la pensée faible», Propos recueillis par François Ewald, *Magazine littéraire*, Octobre-Novembre 2006, Hors-Série, N° 10, p. 13.

4 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 79.

5 المصدر نفسه، ص. 226. انظر **إرادة الاقتدار**، شذرة 1055.

لأنّها وإن غيّرت القيم القديمة بقيم جديدة، فإنّها لن تتمكّن من إنشائها في فضاء جديد، بل تحافظ على نفس التصوّر. تعدّ العدميّة الفاعلة عدميّة مكتملة لأنّها تنفي القيم القديمة إطلاقا، بل تمحي حتّى الموضع الذي كانت تشغله، أي عالم المعقولات، فيكون وضع القيم الجديدة وضعا عكسيّا أي وفق قلب القيم. لذلك لا يفهم هيدغر العدميّة الفاعلة على أنّها مجرّد تعويض لقيم قديمة بأخرى جديدة، بل على أنّها "قلب لكلّ القيم". لذا ينبغي أن نفهم أنّ قلب القيم هو كذلك قلب لطريقة التقييم في حدّ ذاتها[1].

تتحدّد الماهيّة الحقيقيّة للعدميّة إذا صارت "عدميّة كلاسيكيّة". إذّاك تكون قادرة على تحديد ماهيّة الميتافيزيقا تاريخيّا، وعندما كان نيتشه يتصوّر كلّ الميتافيزيقا "نسقا تقيميّا للقيم"، فإنّ السؤال عن الموجود يكون من جهة البحث عن قيمته: "أيُّ قيمة للموجود في كليّته"؟ لكنّ نيتشه يؤكّد أنّ "القيمة الكليّة للعالم غير قابلة للتقييم" (**إرادة الاقتدار**، شذرة 708). كما يذكر هيدغر أنّ البحث عن قيمة كليّة للعالم هو أمر مستحيل لأنّ مفهوم "القيمة الكليّة" يظلّ مفهوما غير قابل للتصوّر، فالقيمة هي الشرط المشروط الذي تضعه إرادة الاقتدار. في حين أنّ وضع قيمة كليّة يضطرّنا إلى إخضاع اللاّمشروط نفسه إلى شروط مشروطة. إذا كانت "القيمة الكليّة للعالم غير قابلة للتقييم"، فذلك يعني أنّ العالم لا قيمة له، فغياب القيمة هو غياب للمعنى. ينبّهنا هيدغر إلى عدم فهم الغياب المطلق للقيمة فهما سلبيّا، فغياب المعنى الذي هو أيضا غياب للهدف يعدّ أساسا يتقوّم عليه الاعتقاد العدميّ (**إرادة الاقتدار**، شذرة 25)[2].

تسعى تشاؤميّة الضعف إلى فهم وتفسير كلّ شيء تفسيرا "تاريخيّا"، فتظلّ حبيسة التاريخيّة، في حين تعمد تشاؤميّة القوّة إلى "التحليليّة". يقصد نيتشه بالتحليليّة تفكيك كلّ ماهو موجود لتبيّن العلل الأولى التي تجعل من الموجود موجودا[3]. تتحدّد ماهيّة العدميّة الفاعلة ضمن إرادة الاقتدار، فهي التي تمكّنها من الحصول على ماهيّتها

1 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 272.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 227.

3 المصدر نفسه، ص. 77.

الإيجابيّة، فتتجاوز كلّ العقبات التي قد تزجّ بها من جديد ضمن العدميّة السالبة. إذّاك نتبيّن أنّ العدميّة هي تاريخ تقويض القيم العليا وفق منظوريّة إرادة الاقتدار التي تعدّ مبدأ للقلب وللتأسيس على حدّ السواء. إذ لا تعدّ القيم قيما حقّا إلاّ انطلاقا من مقولة "قلب القيم"، أي أنّها تصير متصوّرة في عمقها قواما لإرادة الاقتدار. عندماكانت إرادة الاقتدار مبدأ لقلب القيم، فإنّها تعمد إلى نفي كلّ موجود وكلّ حقيقة في ذاتها قبل أن تمرّ إلى إثباتها وفق مبدئها الخلاّق، وهاهنا يمكن للعدميّة أن تكون في تقدير نيتشه "طريقة إلهيّة للتفكير"(**إرادة الاقتدار**، شذرة 15). يتبيّن هيدغر أنّ "القلب" في معناه الصّارم هو فعل إعادة تحويل مفهوم "الموجود" في كليّته إلى "قيمة"، وهو ما يؤدّي إلى القول بأنّ إرادة الاقتدار هي الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود. أمّا إذا كانت إرادة الاقتدار مبدأ لتأسيس القيم، فإنّ العدميّة تصير مثالا للإمكانيّات القصوى للفكر (**إرادة الاقتدار**، شذرة 14)[1].

إذا كانت العدميّة عند نيتشه تقويضا لكلّ القيم العليا السائدة، وكان هذا التقويض نتيجة لفقدان الاعتقاد في هذه القيم، فإنّ ذلك يدفعنا إلى التساؤل عن معنى "القيم العليا" عامّة وعن معنى "القيمة" خاصّة.

---

1 المصدر نفسه، ص. 226.

في معنى القيمة

1-تمهيد:

يرى هيدغر أنّ السؤال عن ماهيّة القيمة (Wert) يتأسّس ضمن سؤال الوجود. فعندما كان نيتشه يختبر وجود الموجود على أنّه إرادة اقتدار، كانت فلسفته مدعوّة إلى التساؤل عن القيمة[1]. تتحدّد ماهيّة القيمة ضمن ترابط حميميّ مع ماهيّة "الغايـــة" أو "الهدف"، ذلك أنّ شيئا ما يكتسب هدفا لأنّه ذو قيمة ما، ويصير قيمـــة وإن كـــان محدّدا على أنّه هدف. يشير هيدغر إلى أنّ نفس العلاقة التي تشدّ "القيمة" إلى "الهدف" تشدّها أيضا إلى مفهوم "العلّة" (raison) أو "الأساس" (Grund). معنى ذلك أنّ شيئا ما يصبح علّة لأنّه يتقوّم على أنّه قيمة، ويصبح قيمة نظرا لتحدّده علّة[2].

يذكر هيدغر أنّ الحديث عن "القيم" صار متواترا منذ القرن التاسع عشـــر. بيد أنّ مفهوم "القيمة" ظلّ دون تحديد، ويعود غموضه إلى كونه متعلّق بـــالوجود أصلا. غير أنّ هيدغر يتساءل: لماذا تتواتر فكرة "القيمة" ضمن النصّ النيتشـــويّ؟ لماذا تكون ميتافيزيقا نيتشه ميتافيزيقا القيم[3]؟

لا يتصوّر نيتشه العدميّة إلاّ انطلاقا من مفهوم القيمة، فتكون القيمة موضوعا ينقده لتجاوز العدميّة في حدّ ذاتها[4]، ويفهم أنّ التفكير في مفهوم القيمة هو جزء لا

1 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.302.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، ص ص. 43-44.

3 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp.273-274.

4 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 75.

يتجزّأ من ميتافيزيقا إرادة الاقتدار التي تتحدّد على أنّها حقيقة الموجود في كليّتــه، أي أنّها تهتمّ بوجود الموجود. لذا يصبح التفكير في الوجود انطلاقا مــن مفهــوم القيمة تأويلا له من جهة إرادة الاقتدار. فإذا كانت العدميّة تقويضا للقــيم، فــإنّ ذلك يؤدّي حتما إلى تعلّقها بإرادة الاقتدار أي بوجود الموجود. مفــاد ذلــك أنّ مفهوم القيمة يصدر عن الميتافيزيقا التي أصبحت في أواخر القرن التاســع عشــر، تحت تأثير نيتشه نفسه، "فلسفة للقيم" أو "فينومينولوجيا القيم". لــذلك يفهــم هيدغر أنّ التساؤل عن أصل مفهوم القيمة ضمن الميتافيزيقا هو في الوقــت عينــه استفهام عن ماهيّتها وعن ماهيّة الميتافيزيقا نفسها[1]. يبدو أنّ "القيمة" لهــا نفــس معنى "الخير"، فالخير في هذا السياق هو نمط من الموجودات التي تكتسب "قيمــة ما". يعني ذلك أنّ الخير يكون كذلك بالنظر إلى ما له من القيمة[2]. يعرّف نيتشــه القيمة ضمن الشذرة 715 من **إرادة الاقتدار** (1887-1888) على أنّها "زاوية نظر شرطي الحفظ (conservation) والتزايد (accroissement)[3]. فما معنى أن تكون القيمة زاوية نظر؟

2-في القيمة من جهة ماهي زاوية نظر:

لقد أشار هيدغر ضمن «**كلمة نيتشه"لقد مات الإله"**» إلى أنّ القيمة هــي زاوية النظر، بمعنى أنّها تستقطب كلّ منظوريّة متعلّقة بشيء ما. لذلك تظلّ دوما مشدودة إلى نظر ما، كما تظلّ كذلك مشدودة إلى الشيء المنظور إليه[4]. يفضــي ذلك إلى تحدّد ماهيّة الموجود على أنّها ماهيّة نــزوعيّة، بحيث يضع لنفسه قطبــا منظوريّا يحدّد له في كلّ مرّة نمط المنظوريّة التي تتوافق مع الشيء المراد إبصــاره.

---

1 هيدغر، **نيتشه 2**، ص ص. 80-82.

2 المصدر نفسه، ص ص. 43-44.

3 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp.274: «Le point de vue de la "valeur" est le point de vue de *conditions de conservation et d'accroissement* portant sur des formations complexes à durée relative de vie à l'intérieur du devenir».

4 المصدر نفسه، ص ص. 274-275.

يلاحظ هيدغر أنّ هذا المعنى متوفّر منذ ليبنتز الذي حدّد الإبصار على أنّـــه تمثّـــل نـــزوعيّ (*appetitus*)[1]، إذ يتبيّن لديه أنّ كلّ موجود يختصّ بإدراك نـــــزوعيّ يتعيّن عليه في كلّ مرّة أن يتمثّل الموجود في كليّته وفق منظوريّة من المنظوريّـــات. إذّاك يحتفظ فعل التمثّل في كلّ مرّة بما يسميّه ليبنتز ونيتشه "زاوية نظر". غـــير أنّ ليبنتز لا يصل إلى حدّ التفكّر في زوايا النظر على أنّها "قيم"، لأنّ هذا النمط مـــن التفكّر يصدر عن إرادة الاقتدار، بل إنّ خاصيّة النظر عبر المنظوريّات هي في حدّ ذاهّا خاصيّة مميّزة لإرادة الاقتدار. لذلك فإنّ كلّ موجود يبـــدو متمكّنـــا مـــن المنظوريّة التي تخصّه[2].

بما أنّ القيم متعلّقة بإرادة الاقتدار، فإنّها تتكفّل من جهة كونها "زوايا نظـــر" "بحفظ"(conservation) و"تزايد"(accroissement) درجة الاقتدار الخاصّة بكلّ إرادة[3]. يرى هيدغر أنّ الحفظ والتزايد هما خاصيّتين أساسيّتين متعلّقتين بالحيـــاة. لذلك تكون القيم زاوية النظر التي توجّه رؤية إرادة الاقتدار نحو مزيد من الاقتدار، وهكذا تستكمل القيم ماهيّتها ضمن مفهوم "الصيرورة" من جهة ماهو تحوّل شيء ما إلى شيء آخر، وهو ما يسمّيه ليبنتز نفسه في الفقرة 11 مـــن **المونادولوجيـــا** "التحوّل الطبيعيّ". معنى ذلك أنّ القيم تتحدّد كمنظوريّات للحياة المتأسّسة علـــى إرادة الاقتدار من جهة ماهي "صيرورة". يبدو أنّ إرادة الاقتدار تتحدّد هاهنا على أنّها "علّة" ضروريّة لتأسيس القيم، ويعود إليها قيام إمكانيّة الإعتقـــاد في القـــيم أصلا، بل هي مصدر هذا الاعتقاد نفسه. لذلك يقرّ نيتشه ضمن الشذرة 14 مـــن **إرادة الاقتدار** والتي تعود إلى سنة 1887 أنّ تحوّل القيم مرتبط بتزايد اقتدار مـــن يضع هذه القيم في حدّ ذاهّا. يفهم هيدغر من هذا القول أنّ القيم هي الشـــروط الخاصّة بإرادة الاقتدار، وهي التي تضعها بنفسها، لذلك تتعيّن على أنّهـــا مبـــدأ للتأسيس الجديد للقيم[4].

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 275.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، ص ص. 85-86.

3 المصدر نفسه، ص. 82. انظر القضيّة الأولى من الشذرة 14 من **إرادة الاقتدار**.

4 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 276-278.

إذا تحدّدت إرادة الاقتدار على أنّها مبدأ لتأسيس القيم، فإنّ السؤال عن القيمة مدعوّ إلى البحث عن القيمة الضروريّة التي تصدر عن هذا المبدأ وتتوافق معه[1]. يبدو أنّ القيم لا يمكن أن تكون شروطا لإرادة الاقتدار إلاّ إذا كانت متميّزة هي الأخرى بخاصيّة الاقتدار. ذلك أنّ كميّة الاقتدار التي تحتويها تصبح قابلة للعدّ انطلاقا من إرادة الاقتدار نفسها. تتحدّد القيمة إذن على أنّها كميّة الاقتدار التي تضعها وتقيسها إرادة الاقتدار. غير أنّ هيدغر يؤكّد أنّ القيم في حدّ ذاتها لا توجد إلاّ من جهة كونها مشروطة بلامشروط آخر، هو بإرادة الاقتدار نفسها. يعني ذلك أنّ ماهيّة القيم من جهة ماهي زوايا نظر لحفظ وتزايد الاقتدار متعلّقة بالإنسان[2]. يفهم هيدغر أنّ التأويل النيتشوي لكلّ ميتافيزيقا انطلاقا من مفهوم القيمة هو تأويل يجد أساسه ضمن تحديد الموجود على أنّه إرادة اقتدار، فلعلّ هذا التأويل قادر على فهم الميتافيزيقا السابقة فهما أحسن ممّا كان. ذلك أنّ مفهوم القيمة كان مفهوما غريبا ضمن الميتافيزيقا السابقة لأنّها لم تتمكّن من تصوّر الموجود على أنّه إرادة اقتدار[3].

يشير هيدغر إلى أنّ تأويل كلّ ميتافيزيقا انطلاقا من مفهوم القيمة هو تأويل "أخلاقيّ". غير أنّ نيتشه لا يشرع في تأويل تاريخ الميتافيزيقا من جهة كونه تصوّرا تاريخيّا موروثا عن الماضي بل من جهة كونه قرارا تاريخيّا يخصّ الزمن المقبل. يعني ذلك أنّ مفهوم القيمة يصبح الخيط الناظم لكلّ تفكّر في التاريخ الغربيّ، وذلك راجع إلى أنّ إرادة الاقتدار هي المبدأ الرئيسيّ الذي يقوم عليه تأسيس القيم. عندما تتعيّن إرادة الاقتدار خاصيّة أساسيّة لكلّ موجود، أي شرطا أقصى لكلّ موجود، فإنّ كلّ شيء يقع تقييمه وفق درجة تكثيفه لهذه الإرادة التي يصبح شرطها الأقصى مكوّنا للقيمة التحديديّة[4]. تتعلّق القيم عند نيتشه بإرادة الاقتدار من جهة تحديدها لماهيّة الاقتدار، وكذلك لكونها تشير إلى معنى "الهيمنة"

---

1 المصدر نفسه، ص. 289.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 89.

3 المصدر نفسه، ص ص. 92-94.

4 المصدر نفسه، ص ص. 220-221.

الذي يبدو أنّه معنى يخصّ إرادة الاقتدار نفسها، فالهيمنة هي أن تكـون السـيادة للاقتدار[1]. تتحدّد القيم إذن على أنّها زوايا نظر بالطبع، وهي الشروط التي يكون معها الاقتدار مجبرا على احتساب تزايد كميّة الاقتدار لدى الإرادة[2].

يشير جون بوفري (Jean Beaufret) ضمن قراءته لمفهوم القيمة بين نيتشـه وهيدغر إلى أنّ القيمة من جهة ماهي زاوية نظر تلعـب دورا أساسـيّا في فهـم التحديد المزدوج للوجود، أي فهم ارتباط إرادة الاقتدار بالعود الأبديّ للهو هو[3].

3-القيم العليا من جهة ماهي مقولات:

يسمّي نيتشه القيم العليا "مقولات" دون أن يشير إلى المعنى الذي يقصده من هذه الكلمة. لذلك يتساءل هيدغر: ما الذي يعنيه نيتشه "بـالمقولات" ومـاهي الأسباب التي تدفعه إلى اعتبار القيم العليا "مقولات"؟

يشير هيدغر إلى أنّ "المقولات" هو لفظ يونانيّ الأصـل (κατηγορία)، ومتواتر الحضور في اللّغة الألمانيّة. غير أنّ الاستعمال المتداول لهذا اللّفظ لا يشـير ضرورة إلى معناه الأصليّ، ولا يتعلّق بمعناه الفلسفيّ أساسا[4]. يفصح الجذر اليونانيّ (κατά) عن التوجّه من شيء ما في الأعلى إلى شيء آخر في الأسفل، كما لـو أنّنا نغضّ الطرف عـن شـيء نحـو شـيء آخـر. أمّـا العبـارة اليونانيّـة

---

1 المصدر نفسه، ص. 74.

2 المصدر نفسه، ص ص. 84-85.

3 Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger,* Tome III, Philosophie moderne, Les éditions de Minuit, Paris, 1973, p. 182.

4 لقد بحث هيدغر في معنى "κατηγορία" ضمن القسم الثالث من كتابـه **مفـاهيم أساسيّة للفلسفة القديمة، القسم الثالث، فلسفة أرسطو، الفصل الأوّل، ص**. 173. فتبيّن لديه أنّ "المقولات" على علاقة وطيدة بـ "اللّوغوس" من جهة كونها "كيفيّات، جهات، أنحاء للوجود" (les guises de l'être)، في حين أنّ الموجـود والوجـود لا يصبحان ممكنين إلاّ ضمن "اللّوغوس" نفسه. يحدّد هيدغر الوجود على أنّـه "المقولـة الأكثر عموميّة" (la catégorie la plus générale)، غير أنّه يتجاوز التصوّر الكانطي الذي يعيّن المقولات "صـورا ذاتيّـة للفكـر" (des formes subjectives de la pensée).

(κατηγορία)، فهي تعني أن نحدّد بكلّ وضوح النظر إلى شـــيء مـــا إلى أن نصيّره عموميّا ومتداولا، أي أنّه ينكشف كموجود. يبدو أنّ "المقولـــة" في فهـــم هيدغر هي ضرب من استجواب الموجود واستفهامه من جهة كونه خصوصيّا في مظهره كلّ مرّة. يستدعي استفهام الموجود إلى التكلّم عن نفسه والإفصاح عنها، أي إلى الظهور والانفتاح على الملإ. يبدو المعنى الذي يحدّده هيـــدغر "للمقولـــة" متوافقا مع السياق الذي استعمله فيه أرسطو. عندما يسمّي نيتشه القـــيم العليـــا "مقولات للعقل"، فإنّه يواصل ما كرّسه كانط نفسه[1]. غير أنّ نيتشه عندما يعـــيّن المقولات على أنّها قيم، فإنّه يرفض أن ينضمّ إلى جماعة الميتـــافيزيقين وإن كـــان هيدغر يعدّه آخر ميتافيزيقيّ[2].

إذا كانت الميتافيزيقا تعرّف على أنّها حقيقة الموجود في كلّيته مـــن جهـــة انصياعها لكلمة الفكر، فإنّ هذه الكلمة التي للفكر تفصح عن تسميات الموجود، أي عن المقولات. ينتج عن ذلك أنّ المقولات هي الكلمات الميتافيزيقيّة الأساســـيّة التي تشير إلى مفاهيم فلسفيّة أساسيّة أيضا[3].

يعمد هيدغر إلى قراءة الجملة الأخيرة من القسم الأوّليّ (أ) المتعلّق بالقيم من جهة ماهي مقولات، وفي ما يلي نصّها:

«إنّ المقولات "الغاية"، "الوحدة"، "الوجود" التي بفضلها أضفينا على العالم قيمة، ها نحن نسحبها- ومن هنا فصاعدا يبدو العالم **دون قيمة**.[4]»

تعني هذه الجملة **أوّلا**، أنّنا أضفنا للعالم أي للموجود **قيمة** عندما عوّضنا لفظ "المعنى" **بالغاية**، و"الكلّيّة" و"النسقيّة" **بالوحدة** وجعلنا لفظ "**الوجود**" تسمية لماهو خصوصيّ، كما اعتبرنا كلاّ من "الغاية" و"الوحدة" و"الوجود" مقولات تعبّر عن

---

1 هيدغر، **نيتشه 2**، ص ص. 61-62.

2 المصدر نفسه، ص. 66.

3 المصدر نفسه، ص. 64.

4 المصدر نفسه، ص. 51. الترجمة من عندنا:

«les catégories fin, unité, être avec lesquelles nous avons inséré une valeur au monde, voici que nous les en retirons- et désormais le monde paraît *sans valeur*…»

قيمة العالم الذي هو الموجود نفسه. **ثانيا**، لقد نـزعنا عن الموجود مقولاته الـتي أضفناها، فصار العالم دون معنى[1].

يفهم هيدغر أنّ ماهيّة العدميّة تتحدّد في تقوّض القيم العليا المؤدّي إلى تلاشي المعنى. كما يشير إلى أنّنا نحن المسؤولون عن هذا التقويض، ذلك أنّ نقض القيم أو تأسيسها هو أمر من الأمور التي تختصّ بها ونتعهّد بها، فالقيم لا تتأسّس ولا تتقوّض من تلقاء نفسها. غير أنّه ما فتئ يتساءل عن "نحن": من "نحن"؟ يبدو أنّ "نحن" هاهنا يقصد بها إنسان التاريخ الغربيّ الذي يعدّ في نظر نيتشه المسؤول الأساسيّ عن وضع القيم وعن تقويضها أيضا. يبدو أنّ حادثة حذف القيم علامة على اكتمال العدميّة، أي تفاقمها وانتشارها[2].

يعدّ غياب المعنى داخل العالم ملمحا أساسيّا من ملامح العدميّة، وهو ما يعبّر عنه نيتشه بعبارة "تقدّم أو زحف الصحراء"، وهو ما يدعو هيدغر إلى التفكير. ذلك أنّ ما يدعو إلى التفكير في زمن يدعو إلى التفكير هو أنّنا لم نفكّر بعد[3].

يشير نيتشه ضمن القسم الثاني (ب) من الشذرة الثانية عشر إلى أنّنا لم نعد قادرين على فهم العالم أو تأويله انطلاقا من المقولات الثلاث "الغاية"، "الوحدة" و"الوجود"، وذلك راجع في نظره إلى أنّ العالم صار فاقدا لأيّة قيمة. إذّاك يتساءل عن أصل اعتقادنا في هذه المقولات وعن إمكانية التحرّر من هذا الاعتقاد أصلا. إذ يكشف نيتشه أنّ الاعتقاد في مقولات العقل هو المسبّب للعدميّة، بمعنى أنّنا قسنا قيمة العالم بميزان المقولات الثلاث، والحال أنّها تنشأ عن عالم وهميّ إطلاقا[4].

يثبت هيدغر أنّ مفهوم "القيمة" يخبئ في طيّاته مفهوما آخر هو مفهوم "الوجود" الذي يفرض تأويلا للموجود في كليّته. مفاد ذلك أنّ مفهوم "الوجود" صار ينظر إليه على أنّه مفهوم "للقيمة"[5].

---

1 المصدر نفسه، ص. 67.

2 المصدر نفسه، ص ص. 69- 68.

3 Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser*, Paris, P.U.F, 1999, pp. 35-36.

4 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 71.

5 المصدر نفسه، ص. 49.

4- في الوجود من جهة ماهو قيمة:

يشير هيدغر ضمن **اكتمال الميتافيزيقا والشعر**، إلى أنّ أفلاطون الذي ابتدأت معه الميتافيزيقا يتصوّر الموجود فكرة. غير أنّه يصرّ على ضرورة فهم المثل الأفلاطونيّة (Idées) من جهة كونها قيم. كما يفهم أنّ أفلاطون لم يكن قادرا على تصوّر هذه المثل قيما لأنّ وجود الموجود لم يكن يقصد على أنّه إرادة اقتدار. أمّا نيتشه، فهو قادر انطلاقا من وضعيّته الميتافيزيقيّة الأساسيّة على تأويل المثل والمعقولات على أنّها قيم. إذ يتبيّن لديه أنّ كلّ ميتافيزيقا هي في جوهرها "نسق تقييميّ للقيم". إذا كان مفهوم "القيمة" هو الخيط الناظم للتفكّر التاريخيّ في أمر الميتافيزيقا، فإنّ نيتشه لا يقصد أن يكون تأويله للميتافيزيقا تأويلا أخلاقيّا[1].

يذكر هيدغر أنّ نيتشه تعرّف على الموجود من جهة ماهو كذلك، فهل يقصد بذلك أنّه تعرّف أيضا على وجود الموجود أي **الوجود** في حدّ ذاته؟ يبدو أنّ نيتشه يحدّد الوجود على أنّه قيمة، ويفسّر القيمة انطلاقا من الموجود على أنّها شرط تضعه إرادة الاقتدار نفسها. يفضي ذلك إلى أنّ الوجود لا يعرّف من جهة ماهو وجود، أي أنّ نيتشه يترك سؤال الوجود معلّقا. هاهنا يتساءل هيدغر: ما الذي يمنع نيتشه من التعرّف على الوجود؟ لماذا يظلّ الوجود غائبا ضمن المنظوريّة النيتشويّة؟ لماذا يظلّ سؤال الوجود منسيّا لديه؟ لماذا يظلّ الوجود "معدوما"؟

يبدو أنّ ماهيّة العدميّة قائمة ضمن كون الوجود عدما، بل إنّ ميتافيزيقا نيتشه لا تتقوّم تاريخيّا إلاّ بكون الوجود لا شيء. لذلك يستنتج هيدغر أنّ هذه الميتافيزيقا عدميّة محضة. ويفهم أنّ الوجود يتأكّد عدما ضمن تأويله على أنّه قيمة، أي ضمن فهم الموجود في سياق إرادة الاقتدار التي تصير تجاوزا للعدميّة نفسها[2]. لم تعد ماهيّة العدميّة من اهتمامات الإنسان بل من اهتمامات الوجود نفسه، وكذلك صارت ماهيّة الإنسان. بيد أنّ الوجود لم يعد شيئا، بل صار معدوما[3].

---

1 Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Deuxième Chapitre, Le Nihilisme, pp.28-29.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 289.

3 المصدر نفسه، ص. 291.

يشير نيتشه ضمن الشذرة 13 من **إرادة الاقتدار** إلى أنّ العدميّة هي المثال الأقصى عن اقتدار الفكر، في حين يبتدئ الشذرة 617 بالتشديد على أنّ المهمّة القصوى التي تتعهّد بها إرادة الاقتدار هي "طبع الصيرورة بخاصيّة الوجود". مفاد ذلك أنّ هذين الأمرين يتوافقان مع بنية العدميّة نفسها. فعندما كانت ميتافيزيقا نيتشه قلبا لكلّ القيم، فإنّها تبلغ درجة الاكتمال عندما تعمد إلى تحويل الوجود إلى قيمة[1]. يتبيّن هيدغر أنّ الميتافيزيقا لا تفكّر في الوجود، بل تفكّر في الموجود في علاقته بالوجود، لذلك يسمّيها عدميّة أصيلة لكونها تصدر عن إرادة الاقتدار، وإن كانت فكرا قيميّا[2].

تتحدّد ميتافيزيقا نيتشه على أنّها العدميّة القصوى والأكثر جذريّة، كما يصفها هيدغر بأنّها العدميّة الأصيلة. لا تكمن أصالة عدميّة نيتشه في قدرتها على تجاوز العدميّة، بل في كونها تعجز عن تجاوزها أبدا. ذلك أنّ تجاوز العدميّة لا يكون ممكنا إلاّ عبر تأسيس إرادة الاقتدار للقيم الجديدة. غير أنّ العدميّة الأصيلة تبتدئ انطلاقا من الشروع في التأسيس. بمعنى أنّه لا شيء يخصّ الوجود الذي أصبح قيمة غير العدم[3]. يجعلنا تأويل الوجود على أنّه قيمة غير قادرين على إدراك ماهيّة الموجود في حدّ ذاته[4].

بما أنّ العدميّة تتحدّد على أنّها تقويض للقيم العليا، وتتعيّن إرادة الاقتدار مبدأ لقلب القيم وتأسيسها، فإنّ نيتشه لا يفهم ميتافيزيقا إرادة الاقتدار إلاّ من جهة كونها تجاوزا للعدميّة[5].

5- تجاوز العدميّة:

ما المقصود بالتجاوز (Überwindung)؟

يعني التجاوز كما وضّحه هيدغر، أن نضع شيئا ما خلف ذواتنا عندما ندير له ظهورنا. بحيث إنّ هذا الأمر الذي عزمنا على تجاوزه صار فاقدا للاقتدار

1 المصدر نفسه، ص ص. 271-272.
2 المصدر نفسه، ص. 281.
3 المصدر نفسه، ص. 273.
4 المصدر نفسه، ص. 273.
5 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.312.

وللقيمة، أي لم يعد متعلّقا بالوجود من جهة ماهو كذلك[1]. يبدو أنّ التفكير في تجاوز العدميّة يقع ضمن التفكير في ماهيّة العدميّة. يفيد "التجاوز" ضمن المعنى الذي يحدّده نيتشه للعدميّة، **اكتمال العدميّة**. فتنكشف ماهيّة العدميّة انكشافا ضافيا ضمن اكتمالها، أي ضمن تجاوز العدميّة. تتعيّن ماهيّة العدميّة الأصليّة في بقاء سؤال الوجود معلّقا ومتروكا ولعلّه من شأن نسيان السؤال أن يحدّ من أصالة العدميّة، وإن كان هذا النسيان مشرّعا لاكتمال العدميّة. فلماذا تتراوح العدميّة بين أن تكون أصيلة (eigentliche) حينا وغير أصيلة حينا آخر؟

يوضّح هيدغر أنّ العدميّة تتميّز بماهيّة فريدة بحيث تستوجب الأصالة وعدم الأصالة في الوقت ذاته[2]. كما يفهم أنّ تجاوز العدميّة أو إرادة تجاوزها كلاهما يعني أنّ الإنسان يتعلّق بالوجود وإن كان متروكا ومنسيّا، أي أنّ الوجود لا يمكن تجاوزه مهما تواتر نسيانه، لأنّ تجاوزه يتعارض مع ماهيّة الإنسان نفسه[3]. يكتشف هيدغر هاهنا أنّ ماهيّة العدميّة تتضمّن دوما أمرا ما سلبيّا، خاصّة وأنّها تجمع الأصالة وعدم الأصالة في آن واحد. بل إنّ الحرف الدالّ على السلب "Un" والذي يظهر في عبارة "Uneigentliche"، هو الذي يصيّر السلبيّة أمرا بديهيّا ضمن العدميّة. بيد أنّ هيدغر يتساءل: ماذا يمكن أن يعني هذا السلب؟ هل له علاقة بتحديدات قيميّة تصنّفه ضمن ماهو شرّ وسيّء في مقابل ماهو خيّر وجيّد؟ هل الأصيل هو الخيّر أم العكس؟ يبدو أنّه لا ينبغي التفكّر في أمر "Un" السالبة إلاّ في سياق وحدة ماهيّة العدميّة من جهة ماهي ماهيّة مزدوجة، أي متراوحة بين الأصالة وعدمها وكذلك بين الفاعليّة والسلبيّة[4]. يتفطّن هيدغر إلى أنّ "Un" لا تتقوّم على معنى سلبيّ فحسب، وإن كان السلب هاهنا في علاقة وطيدة مع التقويض والهدم. إذ يبدو أنّ تضمّن هذا الحرف على معنى السلب فقط لا يهيئ لمرحلة تجاوز العدميّة. بمعنى أنّ العدميّة التي تقوم بفعل التجاوز قد تكون هي من

1 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 293.
2 المصدر نفسه، ص. 289.
3 المصدر نفسه، ص. 293.
4 المصدر نفسه، ص. 292.

يقوم بفعل السلب الفاعل، وأنّ العدميّة التي يقع تجاوزها العدميّة المنفعلة. هكـــذا يصير السلب فعلا إيجابيّا وتكون الإيجابيّة انفعالا سلبيّا. قد يدفعنا هذا التمييـــز إلى مزيد من البحث في معاني تجاوز العدميّة: إذ يضيف هيدغر أنّه يعني تعلّق الإنسان من تلقاء نفسه بالوجود من جهة ماهو متروك ومنسيّ دومـــا[1]. بيـــد أنّ تجـــاوز العدميّة وفق هذا السياق يجعلنا نمسك بماهيّتها غير الأصيلة فحسب، بل قد ينجـــرّ عنه تشويه لما لها من أصالة. لكن لم يظلّ تجاوز العدميّة رهـــين تعلّقـــه المباشـــر بالوجود الغائب والمتروك؟ لماذا يسجن الوجود ضمن الغياب؟ لماذا تفكّر الميتافيزيقا في الوجود من جهة ماهو نسيان[2]؟

يبدو أنّ الوجود في حدّ ذاته يحدّد لنفسه أن يكون منسيّا ضمن الميتافيزيقـــا وضمن تفكير الإنسان. فكيف يتجاوز الإنسان هذا النسيان الذي ساهم فيـــه؟ إنّ تعلّق تجاوز العدميّة بحدث نسيان الوجود راجع لتحدّد ماهيّة العدميّة علـــى أنّهـــا تاريخ للوجود نفسه[3]. فما معنى أن تكون ماهيّة العدميّة قدرا للوجود؟ كيف يمكن أن نحدّد ماهيّة العدميّة إذا كانت أصالتها مفكّرا فيها في معنى عدم الأصـــالة؟ ألا يبدو أنّ عدم أصالة العدميّة هاهنا متجلّيا ضمن تاريخ نســـيان (Vergessenheit) الوجود؟

يفهم هيدغر أنّ ماهو أساسيّ ضمن عدم أصالة العدميّة هو كونها ليست عيبا أو نقصا[4]. لكنّ العدميّة تظلّ في علاقة بتاريخ الوجود الذي يحتفظ بسرّه لنفســـه، وتتعيّن ماهيّته ضمن ماهيّة الإنسان نفسه، لذلك يسمّي هيدغر الوجـــود **لغـــزا** (Rätsel)[5]. عندما تؤوّل ميتافيزيقا نيتشه الوجود على أنّه قيمة انطلاقا من الموجود الذي هو إرادة الاقتدار نفسها، فإنّه يفكّر في جعل هذه الإرادة مبدأ لتأسيس القيم الجديدة، بحيث تتكفّل هذه القيم بمهمّة تجاوز العدميّة[6].

1 المصدر نفسه، ص ص. 292-293.
2 المصدر نفسه، ص. 293.
3 المصدر نفسه، ص ص. 294-295.
4 المصدر نفسه، ص. 296.
5 المصدر نفسه، ص. 298.
6 المصدر نفسه، ص. 301.

يشير هيدغر إلى أنّ ميتافيزيقا نيتشه لم تتمكّن من تجاوز العدميّة، إذ تظلّ الحلقة الأخيرة المكوّنة لها[1]. فهل يعني ذلك أنّ ماهيّة العدميّة صارت أمرا لا يقدر نيتشه على إبانته والبرهنة عليه عندما لم يعد للوجود شيئا غير العدم نفسه؟ كيف تكون العدميّة من جهة ماهي نسيان للوجود تبشيرا بالاكتمال؟ بل لماذا تعجز العدميّة المكتملة عن تجاوز نفسها كما تعجز عن التوصّل إلى ماهيّتها؟

قد تؤدّي هذه الأسئلة بهيدغر إلى الجزم بأنّ ماهيّة العدميّة تظلّ مطمحا يصعب على نيتشه أن يناله، لذلك يدفعنا إلى معاودة التفكير في الكيفيّة التي تمكّننا من الإمساك بهذه الماهيّة[2]. لذا يفهم أنّ السؤال عن العدميّة لا يمكن أن يكون إلاّ ذا معنى عدميّ، لذلك فهو يتطلّب الولوج في طيّاته والتوغّل في متاهاته حتّى يتمكّن من الإمساك بالمعنى الذي يفصح عليه مباشرة والتفطّن إلى المعاني الثاوية ضمنه، أي جملة الدلالات التي يحيل عليها دوم أن يفصح عنها[3]. لقد أشار دلوز لاحقا إلى أنّ اكتمال العدميّة راجع إلى تعلّقها بالعود الأبديّ للهو هو. بمعنى أنّ العود الأبديّ يصيّر العدميّة مكتملة عندما يجعل السلب سلبا للقوى المتجدّدة[4]. في حين يرى كارل لفيت أنّ هذا التوافق بين العدميّة والعود الأبديّ ينتج عن كون إرادة الأبديّة هي قلب لإرادة العدم[5].

يشترط تجاوز العدميّة الاشتغال على ماهيّته أوّلا، لكن يبدو أنّ هذه الماهيّة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالوجود نفسه، أي بالميتافيزيقا التي تختبر العدميّة من جهة ماهي حركة تاريخيّة[6]. يعني ذلك أنّ الوجود في حدّ ذاته يظلّ منسيّا ضمن الميتافيزيقا لأنّها تفكّر في الموجود من جهة ماهو كذلك[7]. تنشغل الميتافيزيقا إذن

---

1 المصدر نفسه، ص. 273.
2 المصدر نفسه، ص ص. 273-274.
3 المصدر نفسه، ص. 274.
4 Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F, 1970, p.79.
5 Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1941, p.240.
6 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 274.
7 المصدر نفسه، ص. 281.

بالتفكير في العدميّة الأصيلة رغم كونها متعلّقة بالعدم (nihil)، أي تفكّر في العدم وإن كان يخصّ الوجود نفسه. يبدو أنّ ماهيّة العدميّة الأصيلة هي الوجود في حدّ ذاته من جهة كونه يظلّ دوما متروكا ومنسيّا[1]. ألا يبدو فعلا أنّ تجاوز العدميّة في تقدير هيدغر أمرا عدميّا في ماهيّته وفي أصوله[2]؟ إلى أيّ حدّ يمكن التفكير في تجاوز العدميّة؟ وإذا كان نيتشه يعرّف فلسفته على أنّها "أفلاطونيّة مقلوبة" فهل يمكن أن يكون هذا القلب النيتشوي للأفلاطونيّة تجاوزا للعدميّة؟

يبدو قلب الأفلاطونيّة موقفا من العدميّة من جهة ماهي حدث تاريخيّ. كما يبدو أنّ تأمّل هذا الحدث والتفكّر في الظروف الحافّة به، يهيّئ لنيتشه وضعيّة ميتافيزيقيّة أساسيّة تمكّنه من إدراك ضرورة الاهتداء بما يسميّه "السياسة الكبرى" لتقويض ما ينبغي تقويضه. لذلك يعتبر نيتشه المسيحيّة "أفلاطونيّة الشعب"، أي عدميّته. يفيد قلب الأفلاطونيّة ردّ الأوليّة للمحسوس بعد أن كانت للمعقول من جهة كونه يمثّل جملة "المثل" أو "الأيدوسات". يدرك هيدغر أنّ نيتشه يعيد الاعتبار للموجود بقلبه للأفلاطونيّة. كما تتعيّن "السياسة الكبرى" في السياق نفسه الذي يتعيّن فيه "الأسلوب الكبير" أو كذلك "الصحّة الكبرى". يحدّد نيتشه الأسلوب الكبير ضمن **هكذا تحدّث زرادشت** على أنّه طريقة تمكّننا من أن نكون أسيادا على سعادتنا كما على شقائنا. بمعنى أنّ تجاوز العدميّة أو ردّها كفيل بتأسيس القيم الجديدة على أساس فنّي خلاّق، والفنّ يبدع انطلاقا ممّا هو محسوس. يبدو أنّ إرادة تجاوز العدميّة مؤدّية إلى قلب الأفلاطونيّة، كما تؤدّي إلى تأويل الحقيقة على أنّها المحسوس نفسه، بمعنى أنّ الحقيقة كما الفنّ كلاهما يثبت المحسوس. يقوم نيتشه في تقدير هيدغر بجعل الفنّ حركة مضادّة للعدميّة[3].

تفصح الشذرة المنتمية لكتاب **أفول الأصنام** (1889) والمعنونة "كيف يصبح العالم "الحقيقيّ" خرافة؟" عن القلب النيتشوي للأفلاطونيّة، أي عن ردّ المعقول وجعله أمرا غير واقعيّ بالمرّة. لذلك تصبح الحقيقة مجرّد "وهم" أو "خيال"، بل

1 المصدر نفسه، ص. 285.

2 المصدر نفسه، ص. 573. – هنري بيرو،

3 هيدغر، **نيتشه 1**، ص ص. 146-148.

إنّها لم تعد شرطا من شروط الحياة أو قيمة من القيم، إنّها لا-قيمة. إذّاك تكون العدميّة الواقع كلّه[1].

لقد كتب ألان بوتو (Alain Boutot) متحدّثا عن قراءة هيدغر لعدميّة نيتشه في كتابه **هيدغر وأفلاطون، مشكل العدميّة** أنّ نيتشه اختزل الوجود إلى قيمة، فحرمه من جوهريّته ومن فاعليّته وصار مجرّد سراب يضلّل الظمآن. لقد أصبح الوجود بمثابة محمول منطقيّ نلصقه على سطح الأشياء التي نتكلّم عنها فلا يتوافق مع أيّ شيء في الواقع. يعني ذلك أنّ نيتشه لم يعدم عالم الماهيّات فحسب، بل أعدم الوجود نفسه. لذلك يقرّ هيدغر بأنّ التفكير القيمي عنده هو قاتل الوجود والإله (**شعاب**، ص. 216.). يتفطّن بوتو إلى أنّ نيتشه كان يقصد تجاوز العدميّة التي سبّبتها الميتافيزيقا الأفلاطونيّة، بيد أنّه كان يجذّرها بقلبه لها. بمعنى أنّ ردّ الاعتبار للمحسوس في مقابل محاكمة المعقول أدّى إلى جعل "الصيرورة" الواقع الحقيقيّ الوحيد، فصار الوجود عدما مادام فاقدا للواقعيّة. لقد أزاح نيتشه الفرق بين الوجود والموجود، فلا نتكلّم إلاّ عن الموجود في حين صار الوجود نسيا منسيّا. أمّا إرادة الاقتدار فهي التي تظلّ وحدها مؤسّسة للقيم. يبدو أنّ قراءة هيدغر لنيتشه يحرّكها مشكل "نسيان الوجود"، فنيتشه لم يقدر في نظر هيدغر على تجاوز العدميّة التي شرّعتها الأفلاطونيّة. فهل يعني ذلك أنّ تاريخ الميتافيزيقا من أفلاطون إلى نيتشه هو تاريخ هيمنت عليه العدميّة فعلا؟

يبدو أنّ ميتافيزيقا نيتشه ليست أقلّ عدميّة من ميتافيزيقا أفلاطون: ففي ميتافيزيقا أفلاطون تكون العدميّة محتجبة، في حين تظلّ عدميّة نيتشه في تجلّيها الأكبر (نيتشه 2، ص. 275.)[2]. يشير بوتو إلى أنّ كلاّ من نيتشه وهيدغر لا ينظران إلى "عدميّة أفلاطون" من نفس الزاوية: فبالنسبة إلى نيتشه، تكون الأفلاطونيّة عدميّة لكونها لا تعترف بواقعيّة "الصيرورة" أي تنفي عالم الحياة. يؤدّي نفي الحياة عند أفلاطون إلى إلغاء إرادة الاقتدار، أي إلى تزعزع القيم العليا

1 المصدر نفسه، ص. 183.

2 Alain Boutot, *Heidegger Et Platon, Le problème du nihilisme*, Paris, P.U.F, Philosophie d'aujourd'hui, 1987, pp.288-289.

وزوال المعنى من العالم. أمّا بالنسبة إلى هيدغر فإنّ للعدميّة الأفلاطونيّة معنى أساسيّا لا يتعلّق بنفي الحياة والصيرورة بل بمشكل نسيان الوجود (شعاب، ص. 217.)[1].

يذكر جياني فاتيمو ضمن كتابه **نهاية الحداثة** (1987) أنّ ثقافة مـــا- بعـــد الحداثة صارت ثقافة عدميّة. يعني ذلك أنّه لم يعد تجاوز العدميّة أمرا ممكنا، بل إنّما هو أمر لا يراد البتّة. لذلك صار إنسان ما- بعد الحداثة يقبل العدميّة ويســـعى إلى اكتمالها مادامت قدره المحتوم[2]. ليست العدميّة بالنسبة إلى نيتشه وهيدغر حــدثا طارئا يخصّ الأزمنة الحديثة أو ظاهرة انحطاط بانت مؤخّرا، بل هي القانون الذي ظلّ يحكم التاريخ الغربيّ منذ أفلاطون. يذكر نيتشه ضمن **إرادة الاقتدار2** أنّ مـــا يرويه عن العدميّة يخصّ تاريخ القرنين المقبلين، فهو يصف مستقبل الحضارة الغربيّة أي قدوم العدميّة[3].

لقد حاول فاتيمو من جهته التفطّن إلى النقاط التي يلتقي فيها نيتشـــه مـــع هيدغر وهي النقاط التي تحفّز هيدغر على قراءة نيتشه ضـــمن اهتمامـــه بمشـــكل الوجود. كما يشير ضمن حوار له مع فرنسوا إوالـــد (François Ewald) إلى أنّ نيتشه يتكلّم عن العدميّة في سياق يعطي فيه "موت الإله" معنى لتـــاريخ الثقافـــة الغربيّة[4]. غير أنّ العدميّة كما يفهم هيدغر لم تنشأ مع إعلان "مـــوت الإلـــه" أو مع الحضّ على الإلحاد، فهي ليست تيّارا فكريّا كما "المسيحيّة" بل هي حركـــة تاريخيّة مميّزة للغرب ككلّ، وكانت نتيجة منطقيّة لانحطـــاط القـــيم (**شـــعاب**، ص. 180.)[5].

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 284-285.

2 Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne, Trad. Charles Alunni, Seuil, Paris, 1987, Première section.

3 ذكره آلان بوتو : ضمن (Alain Boutot)
Heidegger et Platon, Le problème du nihilisme, Paris, P.U.F, Philosophie d'aujourd'hui 1987, pp.281-282.

4 Gianni Vattimo, «Eloge de la pensée faible», Propos recueillis par François Ewald, *Magazine littéraire*, Octobre-Novembre 2006, Hors-Série, N° 10, pp.12-13.

5 Alain Boutot, *Heidegger et Platon, Le problème du nihilisme,* p.282.

يتبنّ فولفقنق ميلار-لوتار (Wolfgang Müller-Lauter) الموقف الهيدغريّ نفسه فيذكر أنّه لا يمكن أن نحدّد لتاريخ العدميّة بداية ما، فهو يظلّ في نظره تعبيرا عن الانحطاط الفيزيولوجي، بمعنى انعدام إرادة الاقتدار المسؤولة عن تراجع غريـــزة التعلّق الحياة[1].

لئن كانت العدميّة عند نيتشه تعرّف على أنّها علامة على انحطـــاط القـــيم وتبدّلها، أي ترمز إلى "الموت" وفقدان الاقتدار، فإنّ الميتافيزيقا النيتشويّة لا تتحدّد على أنّها أنطولوجيا فحسب، بل تتعلّق كذلك بالثيولوجيا. بيد أنّ هذه الثيولوجيا لا تكون إلاّ سالبة، ويتأكّد هذا السلب ضمن مقولة "موت الإله"[2]. فكيف يمكن لهيدغر أن يقرأ عدميّة نيتشه من جهة ماهي تجربة سالبة؟ كيف تتعلّـــق العدميّـــة بحدث "موت الإله"؟

1 Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, Viertes Kapitel, Nihilismus und Christentum, p.81.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 279.

العدميّة: "موت الإله"

1-تمهيد:

ما معنى أن "يموت الإله"؟ ما الذي يقصده نيتشه "بموت الإله"؟

لا يتصوّر هيدغر أنّ هذه "الكلمة" تفصح عن موقف ملحد، فهي لا تتعلّق بوجهة نظر شخصيّة، كما لا يمكن أن تكون فكرة مضيئة لمفكّر أشرف على الجنون. بل إنّ «كلمة نيتشه "لقد مات الإله"» إنّما تشير إلى قدر ميتافيزيقيّ ميّز التاريخ الغربيّ طيلة عشرين قرنا. لقد أفصح نيتشه عن "موت الإله" لأوّل مرّة ضمن الشذرة 125 المعنونة "المختلّ"، والمنتمية إلى القسم الثالث من المعرفة المرحة (1882)، وهو الأثر الذي يعتبره هيدغر محدّدا لوضعيّته الميتافيزيقيّة الأساسيّة[1]. كما يشير هيدغر إلى أنّ نيتشه أضاف سنة 1886 قسما خامسا للمعرفة المرحة، حيث يستهلّ الشذرة 343 بتأكيده على أنّ "موت الإله" هو أعظم وأهمّ الأحداث. قد يبدو لنا من خلال هذه الشذرة أنّ "موت الإله" متعلّق بالإله المسيحيّ أو الإله اليهوديّ كما تصوّر ذلك دلوز لاحقا[2]، غير أنّ هيدغر يوضّح

---

1 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 257-258.

* يقول باسكال ضمن **خواطره**، فقرة 695: "Le Grand Pan est mort"

2 يحدّد دلوز معاني "موت الإله" كالتالي: أوّلا، تشير العبارة في نظره إلى قتل الإله اليهوديّ لابنه ليصير مستقلاّ. بمعنى أنّ الوعي اليهوديّ يقتل الإله المتمثّل في شخص الابن. ثانيا، يموت الإله ليأخذ الابن مكانه ويصير إلها. المعنى الثالث هو من تصوّر القديس بولس ومفاده أنّ الأب لا يقتل ابنه لجعله مستقلاّ، بل لأجلنا نحن، أي أنّه يصلبه حبّا فينا. لذلك نتجاوب نحن مع هذه التضحية عندما نحسّ بأنّنا نحن المذنبون. وبالتالي ليس الابن من يقتل أباه ولا الأب من يقتل ابنه، بل إنّ الأب هو من يموت في الابن والابن يحيا ضمن أبيه لأجلنا وبسببنا. انظر: Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* Paris, P.U. F, 1970، ص ص. 176-177.

أنّ نيتشه يستعمل عبارات "الإله" (Gott) و"الإله المسيحيّ" للإشارة إلى العالم المعقول. فتعني كلمة "موت الإله" في مثل هذا السياق أنّ العالم المعقول افتقد مكانته وقيمته[1].

لقد أحصى جيل دلوز المواقع التي يذكر فيها نيتشه "موت الإله"، بدءا بخطاب المختلّ المنتمي إلى المعرفة المرحة، مرورا بحكاية السجناء المنتمية إلى المسافر وظلّه (*Der Wanderer und sein Schatten*). ويرى أنّ نيتشه هو أوّل من تفطّن إلى أنّ "موت الإله" لا يكفي لإجراء تحوّل في القيم[2]. في حين يقرأ هيدغر أنّ "موت الإله" لا يصدر إلاّ عن تكفّل إرادة الاقتدار بمهمّة قلب القيم. ينظر هيدغر إلى "موت الإله" على أنّه قضيّة ميتافيزيقيّة، في حين تصوّره دلوز لاحقا على أنّه قضيّة دراميّة وتأليفيّة، بمعنى أنّ الآلهة تموت دائما وفق طرق مختلفة[3]. إنّنا نتساءل ما الذي دفع نيتشه إلى تسمية كتابه المعلن عن موت الإله "المعرفة المرحة"؟ ما معنى أن يقترن "الموت" بالمرح؟ وما معنى أن ينتشر خبر "موت الإله" على لسان المختلّ؟

2- خطاب المختلّ:

يكتب نيتشه راويا ما جاء على لسان المختلّ (Insinnig): «أما سمعتم بذلك الرجل الأخرق الذي، بعد أن أوقد فانوسه في وضح النهار، صار يجري في ساحة السوق ويصيح دون توقّف: "أبحث عن الإله!إنّي أبحث عن الإله!"- وعندما كان كثير ممّن لا يؤمنون بالإله متواجدون هناك بالضبط فقد أثار ضحكا كثيرا. هل فقدناه؟ قال أحدهم. هل شرد مثل طفل؟ قال آخر. أم هل يختفي في مكان ما؟ هل هو خائف منّا؟ هل أبحر؟ هل هاجر؟- هكذا كانوا يصيحون ويضحكون جميعا في ذات الوقت. سارع الأخرق إلى وسطهم واخترقهم بنظراته. "أين الإله؟ صاح

---

1 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.261, «Le plus important des événements récents - le fait que "Dieu soit mort", que la foi dans le Dieu chrétien ne soit plus digne de foi - commence déjà à projeter sur l'Europe ses premières ombres».

2 Deleuze, *Nietzsche*, Paris, P.U.F, 1999, p.22.

3 Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p.175.

فيهم، أنا سأقوله لكم! **لقد قتلناه**- أنتم وأنا! نحن كلّنا هم قتلته! ولكن كيف فعلنا ذلك؟ كيف استطعنا أن نفرغ البحر؟ من أعطانا الاسفنجة لمحو الأفق كلّـه؟ مـاذا فعلنا بإبعادنا هاته الأرض عن شمسها؟ إلى أين تسير الآن؟ إلى أيّ شـيء تقودنـا حركتنا؟ أبعيدا عن كلّ الشموس؟ ألم نندفع في منحدر طويل؟ وذلك إلى الخلـف، إلى الجانب، إلى الأمام، إلى كلّ الجوانب؟ أما يزال هناك أعلى وأسـفل؟ (...) ألا نحسّ نفس الفراغ؟ أليس الجوّ أبرد ممّا كان؟ أليس الوقت ليلا باستمرار ويصير ليلا أكثر فأكثر؟ ألا يجب أن نوقد الفوانيس منذ الصباح؟ ألا نسمع شـيئا بعـد مـن ضوضاء الرمّاسين الذين دفنوا الإله؟ ألا نشمّ شيئا أيضا من التدعّص الإلهي؟-فالآلهة أيضا تتدعّص! مات الإله! [و] يظلّ الإله ميّتا! ونحن هم الذين قتلناه! كيف سنعزيّ أنفسنا نحن أكبر القتلة؟ إنّ أقدس وأقوى ما ملك العالم إلى الآن قد نـزف دمـه بطعنات مدانا-من سيمسح هذا الدم عن أيدينا؟ أيّ ماء سيطهّرنا؟ أيّـة مراسـيم تكفيريّة، أيّة ألعاب مقدّسة يجب علينا أن نبتكر؟ وعظم هاته الفعلة، ألـيس شـيئا يفوق طاقتنا؟ ألا يجب علينا أن نصير نحن أنفسنا آلهة كي نبدو جديرين بهاته الفعلة؟ لم تحدث أبدا فعلة أعظم من هاته- وكلّ من سيولد بعدنا سينتمي، بمقتضى هاتـه الفعلة نفسها، لتاريخ أسمى ممّا كان عليه التاريخ حتّى الآن!" هنـا توقّـف الرجـل الأخرق وتأمّل مستمعيه: هم بدورهم ركنوا إلى الصمت وصاروا ينظرون إليه دون أن يفهموا. وأخيرا ألقى بفانوسه على الأرض حتّى أنّه انكسر وانطفأ. "لقد حللت قبل الأوان، قال إثر ذلك، لم يحن أواني بعد. هذا الحدث الرائع مـا يـزال يمشـي ويسافر- لم يبلغ آذان الناس بعد. يلزم الصاعقة والرعد بعض الوقت، يلـزم ضـوء النجوم بعض الوقت، يلزم الأفعال بعض الوقت، يلزمها كلّها بعض الوقـت، بعـد تمامها، لترى وتسمع. هاته الفعلة أبعد عنهم من النجوم الأشدّ بعدا-**ومـع ذلـك فإنّهم هم الذين قاموا بها!**" ويحكي أيضا أنّ الرجل الأخرق دخل في نفـس اليـوم مختلف الكنائس حيث رتل وعندما طرد خارجا وأرغم على تبرير سلوكه لم يكـف عن تكرار: "ماهي هاته الكنائس إذن إن لم تكن مدافن وقبور الإله؟"»[1].

1 نيتشه، العلم المرح، ترجمة وتقديم حسّان بورقيّة ومحمّد الناجي، لبنان، إفريقيا الشرق، 2000، ص ص. 132-133.

يتساءل هيدغر هاهنا، بأيّ معنى يكون هذا الإنسان الذي يعلن "موت الإله" مختلاّ؟ ما معنى أن يكون مختلاّ؟ هل معناه أنّ خطابه فاقد للمعنى أو خارج عن المعنى؟ فكيف يؤخذ خطابه مأخذ الجدّ؟ يوضّح هيدغر أنّ نيتشه يقصد بالمختلّ إنسانا صار مختلفا عمّا كان عليه في الماضي، أي لم يعد يعطي اعتبارا للماهيّات والمثل. فعالم المثل صار عالما غير واقعيّ بالمرّة، لذلك كان المختلّ يعلن "موت الإله"[1]. غير أنّ خطابه الذي يعلن "موت الإله" لا ينبغي أن يفهم فهما ساذجا، أي لا يفهم في سياق الكفّ عن الاعتقاد في الإله. لذلك فهو يعتبر أنّ هؤلاء الملحدين لم تمسّهم بعد "العدميّة" ولم يفهموا أنّها قدر مميّز لتاريخ الإنسان الغربيّ[2].

يفهم هيدغر أنّ فكرة "موت الإله" أو إمكانيّة "موت الآلهة" هي فكرة حميمة لدى نيتشه منذ شبابه، إذ يعثر هيدغر على ملاحظة اشتغل عليها نيتشه ضمن **ولادة التراجيديا** تعود إلى 1870 يقول فيها: "أعتقد في هذه الكلمة للألمان القدامى: يجب على كلّ الآلهة أن تموت". وهو الأمر نفسه الذي يعبّر عنه هيغل في **الإيمان والمعرفة** (*Glauben und Wissen*) عندما أفصح أنّ "الشعور الذي تقوم عليه ديانة العصر الجديد هو الإحساس بأنّ الإله نفسه قد مات". يبدو أنّ هيدغر يضع نيتشه في حوار مع هيغل، غير أنّه يؤكّد أنّ كلمة نيتشه متميّزة عن كلمة هيغل وعمّا عبّر عنه تاريخ الميتافيزيقا عامّة وإن كان يقرّ بوجود علاقة تشدّ هيغل وباسكال إلى نيتشه[3].

كيف يمكن أن "يموت الإله"؟ يعثر هيدغر على إجابتين عن هذا السؤال ضمن خطاب المختلّ: أوّلا "نحن من قتل الإله" دون أن يحدّد نيتشه طبيعة "النحن"، ثانيا "لقد قتلوا الإله" دون أن نتعرّف كذلك على من هم اللذين قتلوه. قد يكون ضمير الغائب الجمع مشيرا إلى بني البشر، وكذلك قد تشير "النحن" إلى الجماعة نفسها. يفهم هيدغر أنّ لكلمة "موت الإله" دلالة سيّئة لعدم تواجد توافق بين عبارة "القتل" وعبارة "الإله"، إذ من العسير على الفكر أن يتقبّل حدث "موت

---

1 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.321.

2 المصدر نفسه، ص. 264.

3 المصدر نفسه، ص. 262.

الإله مقتولا" وهو الأمر الذي يجعل هيدغر يعتبر هذه "الكلمة" فكـرة أساسـيّة وقطعيّة. قد يكون أيسر على الفهم أن يقرّر الإله من تلقاء نفسه أن يكـفّ عـن الحضور في هذا الوجود على أن يتمّ قتله من طرف البشر، لذلك يندهش نيتشـه نفسه لهذا الحدث ويسأل على لسان المختلّ: "كيف تجرّأنا على قتل الإله؟ كيـف شربنا من البحر إلى أن ينشف؟ كيف استطعنا أن نمحو الأفق كلّه؟ ماذا سـنفعل بعد أن انتزعنا من السماء شمسها وبريقها؟[1]" يوضّح هيدغر أنّ نيتشـه يسـتعمل الصور المجازيّة الثلاث (البحر، الأفق، الشمس) لتبيان خطورة الإحسـاس بمـوت الإله.

يشير جورج مورال أنّ **البحر** يرمز هاهنا إلى اللامحـدّد، ويـذكّره سـؤال الأخرق عن سبب نشف البحر بصورة "أغسطينوس متأمّلا الطفل الذي يسـكب بعض قطرات المحيط داخل ثقب في رمال البحر". كما يفهم الرغبـة الجنونيّـة في إفراغ البحر بواسطة مفهوم الحقيقة المسيحيّة. أمّا **الأفق** فيرمز إلى تحدّد التجربـة المسيحيّة، أي التزهّد من جهة ماهو غاية يلّح عليها الكهنـة. في حـين تكمّـل **الشمس** عناصر التعالي الخاصّة بهذه التجربة وتحوّلها أمرا معطى متمثّلا في النـور والحرارة[2].

3-ما معنى أن "يموت الإله"؟

لقد اهتمّ هيدغر بواقعة موت الإله في درسه حول نيتشه (1936-1940)، في محاضرة «**كلمة نيتشه "لقد مات الإله"**» المنشـورة ضـمن **شـعاب** (1943)، وكذلك ضمن **ما الذي يدعى فكرا؟** (1951-1952)، إذ يشير إلى أنّه سـيتولّى ضمن هذه المحاضرة (1943) شرح هذه الكلمة والإجابة عن السؤال المتعلّق بماهيّة العدميّة[3]. لذلك يعتبر أنّ "موت الإله" علامة بارزة على حدوث العدميّة ومعنى من

1 المصدر نفسه، ص ص. 314-315.

2 George Morel, *Nietzsche, introduction à une première lecture*, pp.497-498.

3 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.253.

معانيها، إذ عندما تنتفي علّة الوجود وغايته "الإله"، أي عندما نكفّ عن التعلّق بعالم الأفكار والماهيّات، يصبح الإنسان تائها لا يدري أيّ الاتجاهات يسلك. لذلك يجد نفسه أمام "عدميّة مفرطة"، فكلمة "موت الإله" تصدر إذن عن العدم الذي يوغل في الامتداد ليشمل الوجود كلّه. فتعني عبارة "العدم" غياب هيمنة العالم المعقول على الإنسان[1]. بيد أنّ هيدغر لا يرى أنّ العدميّة انتشرت عندما ظهرت بوادر نفي الإله المسيحيّ ومهاجمة الديانة المسيحيّة.

تشير «**كلمة نيتشه "لقد مات الإله"**» إلى زوال هيمنة التصوّر الأفلاطونيّ للحياة وإلى زوال هيمنة التعاليم المسيحيّة على الفكر الإنسانيّ. يبدو أنّ هذه "الكلمة" تجد سياقها ضمن قدوم العدميّة التي يفرضها تقدّم التاريخ الغربيّ والتخلّي عن عالم الماهيّات، أي أنّها تتعلّق بالميتافيزيقا تعلّقا مباشرا، على ألاّ تفهم الميتافيزيقا من جهة كونها مذهبا أو نظريّة تخصّ الفلسفة عامّة. بل تعتبر الميتافيزيقا في مثل هذا المقام بنية أساسيّة للموجود في كليّته، إنّها التوبوس التاريخيّ الذي يصير قدرا يفقد الماهيّات والإله والأخلاق مكانتها المتعالية فتحوّطها العدميّة من كلّ جانب[2]. يذكر هيدغر أنّ لفظ "الميتافيزيقا" يفهم في معنى حقيقة الموجود من جهة ماهو كذلك، ولا ينبغي أن يقع تصوّره في معنى ما يعلّمه لنا أحد المفكّرين أو الفلاسفة. كما يؤكّد أنّ نيتشه يؤوّل تاريخ تقدّم التاريخ الغربيّ ميتافيزيقيّا خاصّة عندما يتصوّره انتشارا للعدميّة[3].

يؤكّد هيدغر أنّ كلمة "موت الإله" قد تكون تعبيريّة ثيولوجيّة عن تقويض القيم العليا. بمعنى أنّ "قلب القيم" و"موت الإله" هما "الكلمتين الأساسيّتين" اللتين تتقوّم بهما العدميّة. يفضي ذلك إلى الإقرار بأنّ العدميّة لا تقوم إلى على "السلب". يعني "الإله" في عبارة "موت الإله" المعقول من جهة ماهو العالم الحقّ والخالد في مقابل عالم الخطأ والزوال. تستبدل سيادة الإله في الكون بسيادة الوعي والعقل، هيمنة التقدّم التاريخيّ والغريزة الاجتماعية[4].

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 257-258.

2 المصدر نفسه، ص ص. 266-267.

3 المصدر نفسه، ص. 254.

4 Heidegger, *Nietzsche II*, pp.221-222.

تتعلّق العدميّة بإرادة الاقتدار من جهة أنّ قلب القيم ينتج عن مقـــدم العدميّـــة، لذلك يفهم هيدغر أنّ مفهوم العدميّة و"موت الإله" لا يمكن التفكير فيهما إلاّ انطلاقا من إرادة الاقتدار نفسها[1]. كما يشير جيل دلوز إلى أنّه عندما تعمّ العدميّة، فـــإنّ إرادة الاقتدار تكفّ عن الخلق وتتعلّق بإرادة الهيمنة. يقرأ جيل دلوز نيتشه معتمـــدا علـــى قراءة هيدغر ويوافقه في بعض المواقف التأويليّة، فلا يعني لديه "مـــوت الإلـــه" أنّـــه سيستبدل بإنسان ما. غير أنّه لا يرى أنّه ثمّة اختلاف بين الحياة في وجود الإلـــه أو في غيابه، فهي على حالها مليئة في نظره بالتشاؤم والانحطاط ونفي الحياة، في حين يمكـــن للقيم أن تتغيّر أو تندثر مطلقا. يعني ذلك أنّ الأمر الذي لا يتغيّر بل يظلّ على حالـــه هو منظوريّة العدميّة التي تسير وفقها أمور الحياة والتي تميّز التاريخ. لا يبدو أنّ ما يـــراه هيدغر في عدميّة نيتشه متوافقا مع ما يراه دلوز، إذ لا يتصـــوّر أنّ العدميّـــة تـــردّ إلى صوره الثلاث، أي أن تكون حالة بسيكولوجيّة أو كوسمولوجيّة، كما لا يردّ إلى مجرّد أحداث تاريخيّة أو تيّارات إيديولوجيّة ولا إلى بنية ميتافيزيقيّة. بيد أنّ هيدغر يؤكّد أنّ العدميّة ليست مجرّد ظاهرة تاريخيّة أو تيّار فكريّ، بل هي مسار أساسيّ للتاريخ، إنّها محرّك التاريخ. يناقش دلوز هيدغر في جعله للعدميّة مبدأ مميّزا لكلّ ميتافيزيقا، ولا يتفق معه في اعتبار العدميّة قدر الميتافيزيقا الغربيّة عامّة[2].

---

1 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp.279-280.

2 Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* p.39: «Nietzsche appelle nihilisme l'entrprise de nier la vie, ressentiment, mauvaise conscience, idéal ascétique; il nomme esprit de vengeance l'ensemble du nihilisme et de ses formes. Or le nihilisme et ses formes ne se réduisent nullement à des déterminations psychologiques, pas davantage à des événements historiques ou à des courants idéologiques, pas plus et pas même à des structures métaphysiques.«

كما يشير جيل دلوز في الهامش 1 من الصّفحة نفسها أنّ هيدغر أكّد كلّ هذه النقاط في قراءته لنيتشه ضمن «**كلمة نيتشه "لقد مات الإله"**»، حيث يقول:

«le nihilisme meut l'histoire à la manière d'un processus fondamental, à peine reconnu dans la destinée des peuples d'Occident. Le nihilisme n'est donc pas un phénomène historique parmi d'autres, ou bien un courant spirituel qui, dans le cadre de l'histoire occidentale, se rencontre à côté d'autre courants spirituels…»

ينجرّ عن الوعي "بموت الإله" التفكّر في ضرورة القلب الجذريّ للقيم القديمة وهو الأمر الذي يؤكّد الترابط الحاصل بين "كلمات نيتشه الأساسيّة". يفهم هيدغر أنّ الاعتقاد لم يعد في الإله بل في حقيقة "موته"، وينبغي فهم هذا "الموت" في معنى انتقال التحكّم في الموجود من الإله إلى الإنسان واستبدال تأمّل السماء بالانشداد إلى الأرض، أي أنّ نيتشه يضع الإنسان محلّ الإله. بيد أنّ هيدغر يلمّح إلى أنّ ماهيّة الإنسان لا يمكن أن تعوّض ماهيّة الإله. لذلك يمكن أن يظلّ موقع الإله فارغا لعدم التوافق بين الماهيّتين، في حين يظهر موقع آخر يتوافق ميتافيزيقيّا مع من سيشغله دون أن يكون متماهيا لا مع طبيعة الإله ولا مع ماهيّة الإنسان كذلك. إذ يبدو أنّ نيتشه لا يعوّل على الإنسان لأنّه يبشّر بقدوم الإنسان الأرقى، دون أن يعني ذلك أنّه سيحتلّ مكانة الإله. فالمقام الذي ينوجد فيه الإنسان الأرقى يقع ضمن منطقة أخرى من الموجود ويرتكز على أساس آخر من أسس الوجود[1].

كما يلاحظ هيدغر أنّ حدث الموت ينجرّ عنه انعدام تلقائيّ للموجود، أو أنّه يصير في وجوده شيئا آخر. بل إنّ الإنسان نفسه يصير إنسانا آخر على إثر موت الإله، أي أنّه يصبح ناظرا للموجود على أنّه الموجود في ذاته، في حين يتحوّل الوجود إلى مجرّد قيمة[2]. يعني ذلك في تقدير هيدغر أنّ التفكير في القيم وبالقيم هو المسؤول الأوّل عن نسيان الوجود، لأنّه لا يدع يتجلّى في حقيقته. لذلك يصنّف هيدغر هذا النمط من التفكير على أنّه قاتل للوجود، لكنّه يتساءل أيضا: ألا يكون هذا القتل من الجذور غير نمط يخصّ ميتافيزيقا إرادة الاقتدار؟ لماذا لا يؤدّي تأويل الوجود على أنّه قيمة إلى تجلّي الوجود كما ينبغي له أن يكون؟ يؤكّد هيدغر أنّنا لا نعثر على فكر يفكّر في حقيقة الوجود نفسه، فكلّ الميتافيزيقا تنظر إلى الحقيقة على أنّها مرادف للوجود. إذن، يبتدئ تاريخ الوجود بالنسيان: نسيان الوجود نفسه. فلا غرابة ألاّ تفكّر ميتافيزيقا إرادة الاقتدار في الوجود

1 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.308.

2 المصدر نفسه، ص. 316.

أيضا[1]. يؤكّد هيدغر أنّ الميتافيزيقا هي حقبة من حقب تاريخ الوجود، غير أنّها عدميّة في ماهيّتها. فكيف تهتمّ الميتافيزيقا بالوجود إذا كانت العدميّة -المميّزة لماهيّتها- تعني أنّه لم يعد للموجود وجود[2]؟

يعثر دافيد فارال كرال على جملة لهيدغر ضمن محاضرة «كلمة نيتشه "لقد مات الإله"» تفيد أنّ شرح هيدغر لـ «**كلمة نيتشه "لقد مات الإله"**» جعلته يفكّر في **الوجود والزمان**: بمعنى أنّه ثمّة علاقة وطيدة بين قراءة هيدغر لنيتشه وشروعه في كتابة أثره الكبير **الوجود والزمان**، إذ يبدو أنّهما يخشيان الشيء ذاته ويجمعهما الهمّ نفسه ألا وهو نسيان الوجود[3]. يفهم دافيد فارال كرال كذلك أنّ نسيان الوجود هاهنا يؤدّي إلى نسيان العدم الذي يظلّ ضمنه **الدازين** معلّقا. لذلك يضع هيدغر السؤال عن "موت الإله" ضمن **الوجود والزمان** في الموقع الذي يخصّه[4]. يشير دافيد فارال كرال أنّ هيدغر كان معجبا بفكر نيتشه وبأسلوبه منذ 1920. إلاّ أنّه لا يذكره في كتابه الضخم **الوجود والزمان** (1927) إلاّ في ثلاث مناسبات، بيد أنّه لا يعطي الأهمّيّة إلاّ لواحدة.

كما تشير سارة كوفمان (Sarah Kofman) أنّ "موت الإله" يعبّر عند نيتشه عن تجاوز للإنسان الراهن، إنسان المسيحيّة نحو "الإنسان الأرقي". فهل إنّ "السوبرمان" هو قلب جذريّ لعقيدة الإنسان-الإله؟ هل إنّ الإنسان ينبغي تجاوزه لأنّه لا يستطيع أن يعيش ضمن العدميّة الناتجة عن موت الإله[5]؟

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 317-318.

2 المصدر نفسه، ص. 320.

3 المصدر نفسه، ص ص. 256-257:

«Par son intention et sa portée, l'explication suivante se meut dans la zone d'expérience à partir de laquelle est pensée *Sein und Zeit.*

4 David Farrell Krell, «Heidegger/Nietzsche», *Cahier de l'Herne Heidegger,* Paris, Le Livre de Poche, 1983, p.164.

5 Sarah Kofman, «Le/Les "concepts" de culture dans les "intempestives" ou la double dissimulation», *Nietzsche aujourd'hui?*, 1- intensités, Paris, 10/18, 1973, (Inédits), p.214.

4-هيدغر/نيتشه، الإنسان كائن لأجل الموت أم جسر للعبور:

إذا كان نيتشه قد أعلن "موت الإله" فإنّ هيدغر يجعل من الإنسان كائنا لأجل الموت أو متجّها نحو الموت. إذ يبدو لديه أنّ الموت اكتشاف للوجود ولأعماق الذات. لذلك لا يكمن معنى "الموت" هاهنا في الموت في حدّ ذاته بل في أنّ "نولّي وجوهنا شطره" بكلّ جرأة، فأن نقدم على الموت أفضل من أن ننتظر لحظة تحوّلنا موجودات ميّتة. كذلك أن نعيش قبالة الموت أفضل من أن نعيش الموت. فأن يكون لنا هاجس الحياة هو أن يكون لنا هاجس الموت، فالحياة **همّ** إنسانيّ والموت **همّ** إنسانيّ كذلك. يؤكّد هيدغر أنّ الإنسان لا يبرهن عن عظمته بالهروب من الموت بل بمواجهته، فالنهاية لا تفيد الانتهاء بل البدء أو الاستئناف[1].

يخصّص هيدغر الفصل الأوّل من القسم الثاني **للوجود والزمان** للاشتغال على **الوجود لأجل الموت**، بحيث إنّ "الدازين" أو "الموجد"(كما ترجمه الأستاذ محمّد محجوب) لا يحصل على زمانيّته الخاصّة إلاّ في علاقته بالموت. تحدّد الفقرة 47 أنّ **موت الآخرين** هو تجربة ممكنة تشرّع لإمكانيّة الإمساك بالدازين ككلّ، أي أنّه يمكننا أن نستنتج من موت الآخرين تجليّا واضحا لظاهرة الوجود. إذ يبدو لهيدغر أنّ نهاية موجود ما من جهة كونه الدازين نفسه هو إعلان لبدئه في الوجود من جهة كونه مجرّد موجود ينشأ أمامنا. غير أنّ الدازين لا يكتمل مشواره حال موته لأنّه لا يستوفي في الموت إمكاناته الخصوصيّة، بل إنّه يحتاج لأن يموت حتّى يبلغ نضجه الأقصى الذي سيعمل لاحقا على تجاوزه. لا تعني النهاية هاهنا لا الانتهاء ولا الاكتمال، لذلك يتساءل هيدغر: بأيّ معنى يمكن للموت أن يكون متصوّرا على أنّه نهاية للدازين[2]؟

كما يشير هيدغر ضمن الفقرة 49 من نفس الفصل أنّ الموت في معناه الواسع هو **ظاهرة حياة**، أي أنّه جنس من الوجود ينبغي أن يتعلّق به الوجود داخل العالم

---

1 Bertrand Vergely, *Heidegger ou l'exigence de la pensée*, Les essentiels, Milan, Paris, 2001, p. 39.

2 Heidegger, *Etre et temps*, trad. F.Vezin, Deuxième section, Chapitre premier, § 47 et § 48, pp.291-298.

(Être au monde). بيد أنّه لا يمكن أن يتحدّد أنطولوجيّا إلاّ في توجّهه المخصوص نحو الدازين. لا يحلّل هيدغر ظاهرة الموت بيولوجيّا ولا أنطولوجيّا بل وجودانيّا (existentiale). يعدّ الوجود لأجل الموت جزءا من وجود الدازين أساسا، وهو وجود يظهر بصفة يوميّة. يتعلّق الدازين نفسه ضمن الوجود لأجل الموت ويتجلّى كعلامة على سيادة-الوجود (pouvoir-être). يتحدّد الموت في الفقرة 51 على أنّه حدث يوميّ، غير أنّه مثير **للقلق**. لذلك يواجه الدازين نفسه ويواجه الموت الذي يدرك أنّه إمكانيّة في الوجود لا يمكن تجاوزها بل بدّ من عيشها كما هي. يجعل هيدغر من مفهوم **الموت** مفهوما **وجودانيّا** (فقرة 52) متأسّسا على **الهمّ**. فالوجود لأجل الموت هو إمكانيّة أساسيّة للدازين تتحدّد أنطولوجيّا[1].

يذكر ميشال هار أنّ الموت في مفهوم هيدغر تجربة ممكنة نظريّا في كلّ لحظة، غير أنّ ذلك لا يعني أنّ حياة الإنسان مهدّدة فعليّا، وتجاوز الإنسان عند هيدغر ليس تجاوزا ميتافيزيقيّا مثلما هو الحال عند نيتشه. فالوجود لأجل الموت هو إمكانيّة ألاّ أكون موجودا ها هنا، إنّه تأمّل ضروريّ للمرور من الزمانيّة من جهة ماهي بنية موحّدة لأبعاد الزمان الثلاثة إلى الزمانيّة من جهة ماهي مشروع انفتاح الذات على الذات. ينعطي هذا المشروع كهمّ، أي يوحّد بين أبعاد الوجود الثلاثة: المشروع، الوقائعيّة والسقوط (projet, facticité et déchéance). يحوّل **الهمّ** الوجود لأجل الموت أمرا ممكنا، بيد أنّ علاقة الدازين بالموت ليست علاقة تمثّل بل هي تحرّك وتوجّه نحو إمكانيّته الأكثر خصوصيّة[2].

تفيد عبارة "موت الإله" تجاوز الإنسان الحاليّ التي سيطرت عليه أخلاق المسيحيّة نحو "الإنسان الأرقى"، فيكون جسرا للعبور، بحيث يتعيّن علينا الوصول إلى ضفّته الثانية دون تعثّر. لكن لا بدّ من "موت الإله" أوّلا حتّى يتسنّى لنا بلوغ الإنسان الأرقى، فقبل "موت الإله" لن يستطيع الإنسان أن يختار طريقه ولن يتمكّن من أن يكون خالقا لمصيره.

---

1 المصدر نفسه، الفقرات 49-51-52.

2 Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Milan, collection Krisis, 2000, Chapitre I, pp.28-32.

تدرك هاهنا سارة كوفمان أنّ الإنسان هو مرحلة ينبغي تجاوزها لأنّـــه هـــو الآخر لن يستطيع العيش في عالم طغت عليه العدميّة الناتجة عن موت الإله[1]. فـــإذا سألنا: لماذا وجد الإنسان؟ فإنّنا لا نعثر على جواب. فهل وجد لكي يتمّ تجاوزه؟ هل وجد ليميت الإله بعد أن أحياه؟ الأمر الأكيد الذي يشير إليه نيتشـــه دائمـــا ويوضّحه هيدغر هو أنّ الإنسان في مفهوم نيتشه خلق لكي يتجاوز، لكي يكـــون "الإنسان الأخير" الذي يبشّر بنهاية الإنسان حال عبوره جسر الإنسانيّة. غير أنّـــه لا بدّ أن يطرأ تغيير جذريّ على طبيعة الإنسان الحاليّ حتّى يتمكّن من مواصـــلة حياته بعد "موت الإله".

لقد أشار نورمان بالما (Norman Palma) ضمن أعمال ندوة **نيتشه اليـــوم 1** أنّ مشروع "الإنسان الأرقى" لا يمكن أن يتحقّق إلاّ عبر تقويض العالم الراهن عـــالم "الإنسان الأخير". يتمّ تقويض العالم الراهن عندما نقدر على أن نقول له "لا" الـــتي تحرّر وتوقظ إرادة الاقتدار فينا. بيد أنّ الإنسان الذي يبشّر بقدوم "الإنسان الأرقى" سيصطدم بالعدميّة. إذ يشير نيتشه إلى أنّ وعي الإنسان الأخير هو وعي عدميّ مـــن طرفين اثنين، لأنّه يرى أنّ العالم الموجود لا ينبغي له أن يوجد وأنّ العالم الذي ينبغي أن يكون لا يوجد. تتعلّق عبارة "موت الإله" بكلمة "الإنسان الأرقى" من جهة أنّ موت الإله يمكّن من رؤية المنظوريّة الجديدة التي تمحي كلّ علاقة بالعوالم السابقة. لم يعد الوجود هو الإله بل إنّما هو "الإنسان الأرقى" تأكيدا لهيمنة الأسياد الجدد على الأرض[2]. يعني ذلك أنّ خلق عالم "الإنسان الأرقى" يفترض مسبقا محو العالم الراهن الذي يحكمه الإله. لذلك يعلن نيتشه "لقد مات الإله، نحن نريـــد الآن أن يعـــيش الإنسان الأرقى". بمعنى أنّ "موت الإله" يفرض على الإنسان أن يريد من تلقاء نفسه تجاوزا للإنسان نحو "الإنسان الأرقى".

---

1 Sarah Kofman, «Le/Les "concepts" de culture dans les "intempestives" ou la double dissimulation», *Nietzsche aujourd'hui?* 1- intensités, p.214.

2 Norman Palma, «Nietzsche et le devenir du Monde», *Nietzsche aujourd'hui?* 1- intensités, 1973, pp.377-378.

القسم الرابع

الإنسان الأرقى والعدل

من الإنسان الأخير
إلى الإنسان الأرقى

I-تمهيد[1]:

تندرج قراءة هيدغر "للإنسان الأرقى" من جهة كونه "كلمة أساسيّة" على غرار "إرادة الاقتدار"، "العود الأبديّ للهو هو"، "العدميّة" و"العدل" في إطار تبرئة نيتشه من التأويلات السياسيّة. إذ عمدت بعض الإيديولوجيّات السياسيّة إلى ردّ "الإنسان الأرقى" إلى الفكر النازيّ. بمعنى أنّ الإنسان الأرقى متعلّق مفهوميّا بفكرة مجتمع الأسياد في مقابل مجتمع العبيد. يذكر أرنو مينستار (Arno Münster) في كتابه نيتشه والنازيّة أنّ ألفراد روزنبرغ (Alfred Rosenberg) يعتبر "الإنسان الأرقى" ضربا من استنهاض القوى الحيويّة التي قمعتها قوى العصر الماديّة، وأنّ نيتشه يساهم في الإشادة بضرورة ترويض الأصل الألمانيّ ليصبح الأصل المتفوّق على جميع الشعوب الأخرى[2].

لقد صرّح هيدغر نفسه في دروسه حول نيتشه (**نيتشه 1**) أنّ قراءته "للكلمات الأساسيّة" عند نيتشه تأتي كردّة فعل على قراءة كلّ من بوملار ويسبرس، إذ عمدا إلى قراءته سياسيّا[3]. لقد عمد بوملار في تحليله "للإنسان

1 لقد خصّصنا بابا لكلّ "كلمة" من "كلمات نيتشه الأساسيّة"، لكن هاهنا جمعنا بين الكلمتين "الإنسان الأرقى والعدل" نظرا لعدم تكافؤ الحديث الهيدغريّ في هاتين الكلمتين، بمعنى أنّ النظر فيهما لا يستدعي كلاما وتحليلا بقدر ما تستدعيه "الكلمات" الأخرى.

2 Arno Münster, *Nietzsche et le Nazisme*, Paris, Kimé, 1995, p.13.

3 Heidegger, *Nietzsche I*, p. 28-29.

الأرقى" إلى التشديد على واقعيّة هذه الكلمة وارتباطها بظروف سياسيّة حافّة. كما أشار غريغوري بريس سميث (Gregory Bruce Smith) في كتابه، **نيتشه هيدغر والانتقال إلى ما-بعد الحداثة**، المنشور باللغة الانقليزيّة سنة 1996، إلى أنّ هيدغر كان يرمي من وراء قراءته لنيتشه إنقاذه من التأويل النازيّ[1].

يردّ هيدغر انتشار هذه التأويلات السيّئة إلى سوء فهم "الكلمات الأساسيّة" في فلسفة نيتشه: إذ لم تدرك أنّ كلاّ من إرادة الاقتدار، العدميّة، العود الأبديّ والإنسان الأرقى منخرطة في الميتافيزيقا ولا ينبغي أن تفهم إلاّ ميتافيزيقيّا. كما يرى أنّ الاهتمام بفلسفة إرادة الاقتدار لم يكن اهتماما جديّا، بل كان لأغراض غير فلسفيّة، و لم تتفطّن هذه القراءات إلى أنّ هذه "الكلمات الأساسيّة" تمثّل أقساما ضروريّة لماهيّة الميتافيزيقا الغربيّة[2].

لقد نظر هيدغر في "الإنسان الأرقى" في عدّة مواضع من كتاباته، على غرار دروسه حول نيتشه، "**ما الذي يدعى فكرا؟**"، «**كلمة نيتشه"لقد مات الإله"**»، وكذلك ضمن "**من هو زرادشت نيتشه؟**"

يذكر هيدغر ضمن"**ما الذي يدعى فكرا؟**" أنّ نيتشه لا يعوّل على الإنسان التقليديّ في ما يمكن أن يسند إليه من مهّام تتعلّق بقلب القيم وفرض الهيمنة على

1 Gregory Bruce Smith, *Nietzsche Heidegger and the Transition to postmodernity,* Chicago and London, The University of Chicago Press, 1996, p.15: «Nietzsche's work was being used in a clearly misleading fashion to support the Nazi worldview. Heidegger wanted to defend Nietzsche *as a philosopher*, not as a propagandist or cultural critic. In the regard, the parts of Nietzsche's writing that Heidegger leaves out of discussion are significant as what he includes. In the Nietzsche lectures, Heidegger clearly signals his rejection of orthodox National Socialism, as he had done in *An introduction to Metaphysics*.», p.228: «In the Nietzsche lectures Heidegger clearly signals his rejection of orthodox National Socialism, (...) Heidegger knows that Nietzsche is primarily a philosopher and not an ideologue, propagandist, or critic of bourgeois culture, religion, and morality. Heidegger knows in advance what a philosopher is; all Western philosophy thinks the Being of beings».

2 هيدغر، نيتشه 2، ص. 103.

وجه الأرض، لذلك يكون أوّل من جعل ماهيّة الإنسان موضع تساءل: "هل إنّ الإنسان من جهة ماهو كذلك قادر في ماهيّته التقليديّة على أن يتهيّأ لسيادة الأرض[1]؟" يبدو أنّ الإنسان هاهنا غير قادر على التعهّد بهذه المسؤوليّة، لذلك بحث نيتشه عن "إنسان آخر" يتميّز "بماهيّة أخرى" ويكون قادرا على فرض نفوذه حيثما حلّ: إنّه "الإنسان الأرقى". في المقابل، يسمّي الإنسان التقليديّ، "الإنسان الأخير"، فما الذي يقصده بذلك؟ وما الذي يشرّع له استبداله بالإنسان الأرقى؟

2- من هو الإنسان الأخير؟

يذكر هيدغر ضمن «**ما الذي يدعى فكرا؟**» أنّ "الإنسان الأخير" هو إسم يطلقه نيتشه على الإنسان التقليديّ، ويعني به الإنسان الذي لا يقدر على النظر ما-بعد نفسه، أي لا يقدر على تجاوز ذاته. يبدو أنّ هذا العجز راجع إلى كون الوجود الذي يختصّ به الإنسان لا يزال مفتقدا للامتلاء، كما أنّه لم يتحدّد بعد، أي أنّنا لم نعثر عليه ولم نتمكّن من الإمساك به. فالإنسان الذي لم يتحدّد وجوده الخاصّ هو إنسان لا يعوّل عليه لأنّ ماهيّته لم تكتمل بعد. هكذا يفسّر هيدغر قول نيتشه: "إنّ الإنسان هو حيوان لم يتحدّد بعد"، بمعنى أنّه لا يوافق حتّى على أن يكون "حيوانا عاقلا". فكيف يفسّر هيدغر هذا الرفض النيتشوي؟

يتضمّن التعريف التقليديّ للإنسان "حيوان عاقل" قسمين مختلفين. تحيل عبارة "حيوان" على ماهو "محسوس" أو "حسّي" أي ماهو فيزيائيّ. في حين تحيل عبارة "عاقل" على ماهو "عقليّ"، "ما- فوق حسيّ" أي ماهو ميتافيزيقيّ. فإذا حدّد الإنسان على أنّه "حيوان عاقل" فإنّ ذلك يدلّ على أنّه كائن ما-بعد فيزيقي أو ميتافيزيقيّ لأنّه يعمل على تجاوز الفيزيقيّ. بيد أنّ هذه الماهيّة لا تتماشى مع التحديد النيتشوي للإنسان، لأنّ ماهيّته الحقيقيّة لم تتحدّد بعد. فهو لا يوصف إذن لا بالمحسوس ولا بالعاقل، أي لا بالفيزيقيّ ولا بالميتافيزيقيّ كذلك. لذا يظلّ الإنسان في مثل هذا المقام "الحيوان" الذي لم يتحدّد بعد[2]. لا تعني عبارة "حيوان"

---

1 Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser*, p.53.

2 المصدر نفسه، ص ص. 53-54.

في تقدير هيدغر "الكائن الحيّ"، فالنبات هو الآخر "كائن حيّ". لكـــن لا نقـــدر على تسمية الإنسان "نبتة عاقلة"[1].

يفهم هيدغر ضمن دروسه حول نيتشه ("ميتافيزيقا نيتشـــه، **نيتشـــه 2**) أنّ "حيوانيّة" الإنسان تردّ إلى إرادة الاقتدار من جهة كونها ماهيّتها الخصوصيّة. يصبح الإنسان بمقتضى هذا الفهم الحيوان الذي تتحـــدّد ماهيّتـــه تحـــدّدا نهائيّـــا. إذ تمّ الاعتراف بأوّليّة "الجسد" على "العقل" من وجهة نظر عدميّة، لذلك يظلّ الإنسان الذي يبحث عن ماهيّته ضمن "العقل" "الحيوان اللامحدّد". ينجرّ عـــن ذلـــك في تقدير هيدغر قلـــب تأويـــل الموجـــود في كليّتـــه، مـــن تأويليّـــة "الأنســـنة" (Humanisierung) إلى تأويليّة "الإنسان الأرقى" التي تتحدّد "ضـــدّا للأنســـنة". ذلك أنّ نيتشه يعدّ "الأنسنة" عبارة ممتلئة بالأحكام المسبقة، في حـــين أنّ "الـــلاّ-أنسنة" (déshumanisation) تحرّر الموجود من القيم القديمة، فيتجلّى "عاريا" من كلّ الأحكام المسبقة التي التصقت به. يتعيّن الموجود تمرينا أو صراعا تعايشه إرادة الاقتدار في سعيها إلى الهيمنة والسيادة، أي في قلبها نظـــام الطبيعـــة إلى فوضـــى عارمة[2].

يتميّز الإنسان الأخير عند نيتشه بكونه الإنسان التقليديّ الذي ثبتت عليـــه ماهيّته التقليديّة، أي أنّه "حيوان" لم يتحدّد بعد. لذلك لن يقدر على تجاوز ذاتـــه، أي لن يقدر على إخضاع نفسه لنفسه. علي الإنسان أن يتجاوز نفسه بنفسه حتّى يتمكّن من تحديد ماهيّته كإنسان، فيبدأ أوّلا باحتقارها والسخرية منـــها. فهـــل يتجرّأ على أن يسخر من نفسه والحال أنّه لا يملك الجرأة لكي يدرك ما في ذاته من سخرية[3]؟

لقد تحدّث هيدغر في نهاية درسه المعنون "**إرادة الاقتدار بماهي فنّ**" (1936-1937) عن الإنسان الأخير في سياق تعريفه للإنسان الأرقى. فيتبيّن أنّ الإنســـان الأخير هو الإنسان الذي يتحدّد وجوده وتواجده تحديدا أفلاطونيّا، أي أنّه نتيجة

---

1 المصدر نفسه، ص. 57.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، ص ص. 245-246.

3 Heidegger, «Qu'appelle-*t-on penser?*», p.54.

ضروريّة للعدميّة الأفلاطونيّة التي لم تتجاوز بعد. يكون الإنسان الأخير ضدّا للإنسان الأرقى، فإذا كان الأوّل يتأمّل السّماء ويتدرّب على الموت، فإنّ الثاني منشدّ إلى الأرض ومتعلّق بالحياة. يذكر زرادشت أنّه خلق كلاّ من الإنسان الأخير والإنسان الأرقى في الوقت ذاته، بيد أنّ الإنسان الأرقى لا يتجلّى إلاّ عندما تتحدّد ماهيّة الإنسان الأخير[1]. كما تحدّث هيدغر عن الإنسان الأخير في درسه المعنون "**العود الأبديّ للهو هو**"(1937) في إطار دراسته للترابط الحاصل بين هذه الكلمة الأساسيّة وكلمة "الإنسان الأرقى". يتحدّد الإنسان الأخير هاهنا على أنّه إنسان لا بدّ أن نتجاوزه نحو الإنسان الأرقى، فهو إنسان الأمس في مقابل إنسان اليوم. إنّه "إنسان السعادة الوسطى" في مقابل "إنسان السعادة القصوى". قد يكون عارفا لكلّ الأشياء وممارسا لكلّ الأفعال، لكنّه يردّ الأشياء كلّها إلى ما هو مبتذل وتافه. لذلك قد تصبح الأشياء حوله خسيسة يوما بعد يوم[2].

يبدو أنّ حدّ الإنسان ميتافيزيقيّا على أنّه "حيوان" هو إثبات عدميّ للإنسان الأرقى. إذّاك يكون الموجود في كلّيّته إرادة للاقتدار وعودا أبديّا للهو هو في الوقت ذاته، وهو الزمن الذي يسمح بالقلب العدميّ للانسان والانتقال به نحو الإنسان الأرقى. بيد أنّه ينبغي على الإنسان الأرقى أن يصير الذات القصوى التي تسمو بها ذاتيّة إرادة الاقتدار اللاّمشروطة[3].

لقد تعرّض نيتشه للكلمة الأساسيّة "الإنسان الأرقى" ضمن أثره هكذا تحدّث زرادشت (1883-1885). يعلن زرادشت ضمن **الاستهلال** أنّه جاء ليعلّم البشر ما المقصود بالإنسان الأرقى، ويدعوهم إلى تجاوز طور الإنسانيّة مادام "الإنسان حبلا ممتدّا بين الحيوان والإنسان الأرقى"، أي أنّ جسر للعبور أو مرحلة للتجاوز. أمّا الإنسان الأرقى فهو "معنى الأرض"[4]. يشير زرادشت ضمن **الاستهلال** إلى أنّ

---

1 Heidegger, *Nietzsche I*, pp.188-189.

2 المصدر نفسه، ص. 225.

3 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 246.

4 Nietzsche, Tome VI, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Un livre pour tous et pour personne*, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduits de l'allemand par Maurice Gandillac, Paris, Gallimard, 1984, «Le prologue de Zarathoustra».

"ماهو عظيم لدى الإنسان، هو كونه جسرا لا هدفا: فمـــا يمكـــن أن نحبّـــه في الإنسان، هو كونه عبورا وانحطاطا". كما يروي أنّ المخاطر التي اعترضـــته بـــين البشر أكثر من التي لاقاها بين الحيوانات. إنّ ما يثير استغراب زرادشـــت لـــدى الإنسان هو كونه يعمّر طويلا، كما لو أنّ له قدرة غريبة على الدّوام[1]. لقد اهـــتمّ هيدغر بالبحث في هويّة زرادشت وقام بتحليل "كلماته" ضمن "من هو زرادشت نيتشه؟" المنشور ضمن **محاولات ومحاضرات** (*Vorträge und Aufsätze*) ســـنة 1954. فمن هو زرادشت نيتشه؟ وكيف حدّد ملامح الإنسان الأخـــير؟ ولمـــاذا جعله نيتشه معلّما للإنسان الأرقى؟

3- من هو زرادشت نيتشه؟

يشير هيدغر إلى أنّه يمكن أن نعثر على الإجابة ضمن كتابات نيتشه نفســـه وخاصّة ضمن **هكذا تحدّث زرادشت**. يحمل هذا الأثر عنوانا فرعيّـــا: **"كتـــاب للجميع وليس لأحد"**(*Ein Buch für Alle und Keinen*). كم تبدو هذه الصّيغة التي جاء عليها العنوان الفرعيّ مقلقة! ما المقصود بذلك؟ لماذا ظلّت هذه العبارات مبهمة طيلة سبعين سنة من نشر الكتاب؟ يذكر هيدغر أنّ الكتاب صار في متناول العالم كلّه دون أن يتمكّن أيّ إنسان من فكّ طلاسمه، أي لم يتمكّن أحـــد مـــن إدراك "فكرته الأساسيّة". لذلك لا بدّ من الإشارة إلى أنّ عبارة "للجميع" لا تفيد أنّ هذا الكتاب مخصّص لكلّ فرد مهما كان، بل تعني أنّه يهمّ كلّ إنسان من جهة ماهو إنسان. أمّا عبارة "ليس لأحد" فتعني أنّ نيتشه يستثني كلّ الفضوليين الـــذين لا يهتمّون بالكتاب ككلّ بل يقتصرون على قراءة بعض الشذرات فحسب[2].

يتحدّد "زرادشت" في تقدير هيدغر ومن خلال ما يشير إليه عنـــوان الأثـــر "متكلّما" أو"متحدّثا"، بل هو لسان حال نيتشه نفسه إلى درجة أنّه يكاد يصـــير مدافعا عنه (Fürsprech). يفهم هيدغر أنّ الأعجف الذي يظهر في القسم الثالث

---

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

2 Heidegger, «Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?», *Essais et conférences,* Paris, Gallimard, 1958, pp.116-117.

من الكتاب هو زرادشت نفسه. الأصل الألماني لهذه العبارة هو "Der Genesende" المشتقّة من الفعل "Genesen" الذي يفيد لغويّا "شفي" ويقابله في اليونانيّة "νέομαι" و"νόστος". أمّا المعنى العميق لهذه العبارة فهو"العودة إلى الذات"، "حنين العودة إلى الوطن" المتضمّن لآلام البعد والفراق. يمكن ترجمة هذه العبارة "المتماثل للشفاء" أو "الأعجف". يصوّر نيتشه "الأعجف" يلملم نفسه إثر عزمه على العودة إلى قدره قائلا: "أنا، زرادشت، لسان حال الحياة، لسان حال الألم، لسان حال الدائرة...". يلاحظ هيدغر هاهنا أنّ "الحياة" و"الألم" و"الدائرة" تشير كلّها إلى الأمر نفسه ويمكن التفكير فيها على أنّها شيء واحد. ترمز الحياة إلى إرادة الاقتدار ويرمز الألم إلى الحياة لأنّ "كلّ من يتألّم يريد أن يحيا"، أي يريد أن تكون له إرادة اقتدار، في حين ترمز الدائرة إلى خلقة العود الأبديّ[1]. يجمع هيدغر ما يفكّر فيه زرادشت وما يتكلّم عنه ضمن قضيّة واحدة:

«إنّ كلّ ما يوجد هو إرادة الاقتدار، التي تتألّم مثل كلّ إرادة خلاّقة تصطدم بنفسها وتريد ذاتها هكذا ضمن العود الأبديّ للهو-هو[2]»

تعبّر هذه القضيّة عن ارتباط إرادة الاقتدار بالعود الأبديّ للهو-هو، كما تعبّر عن "وجود زرادشت" الذي يتعهّد بتفسير وتأويل أقوال نيتشه.

يبيّن مقطع "الأعجف"(Genesende) أنّ زرادشت هو معلّم "العود الأبديّ للهو هو"، ويتجلّى ضمن "**الاستهلال**" أنّه معلّم "الإنسان الأرقى". يذكر هيدغر قولين أساسيّين لزرادشت يوضّحان التزامه بمهمّة تعليم هاتين "الكلمتين الأساسيّتين":

- يتكلّم زرادشت عن نفسه قائلا: «أنا، أعلّمكم الإنسان الأرقى» (**الاستهلال**)
- تخاطبه حيواناته قائلة «أنت، هو من *يعلّم العود الأبديّ*...!» (مقطع الأعجف)[3]

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 118-119.

2 المصدر نفسه، ص. 119.

3 المصدر نفسه، ص. 119.

يوضّح هيدغر الطريقة التي ينبغي أن تفهم بها هاتان الجملتان كالتالي: إذا كان على زرادشت أن يكون معلّما للعود الأبديّ فإنّه لا يستطيع أن يكون كذلك منذ الوهلة الأولى، فعليه أن يعلّمهم أوّلا "الإنسان الأرقى"، لذلك يعلن في بداية طريقه أنّه "معلّم الإنسان الأرقى"[1]. كما يبيّن أنّه لن نتمكّن من اكتشاف "من هو زرادشت نيتشه؟" إلاّ إذا تعلّمنا أوّلا أن نتعلّم عن زرادشت ما يعلّمنا إيّاه[2].

زرادشت هو معلّم الإنسان الأرقى، لكونه معلّم العود الأبديّ. يستنتج هيدغر أنّ زرادشت لا يعلّم أمرين مختلفين، فما يعلّمه لا يكون متناسقا إلاّ لأنّ أحد المذهبين يطلب الإجابة التي تتوارى عنه من الآخر. فهذا التناسق بين "الكلمتين" هو الأمر الذي تفصح عنه صورة زرادشت حينا وتخفيه أحيانا، بل هو الأمر الذي يدفعنا أكثر إلى التفكير في هاتين "الكلمتين الأساسيّتين". يكوّن تعليم هاتين "الكلمتين" ضربا من الدّور، بل إنّ الكلمة الواحدة تكوّن مع تعليمها حركة دائريّة تستجيب إلى ما ينبغي أن يوجد ضمن الدائرة-"الصّيرورة" و"الدّوام"- أي أنّها تربط "العود بالأبديّة"[3].

يعيّن هيدغر زرادشت على أنّه "الرؤية" و"اللغز" في الآن نفسه لكونه "المعلّم الذي يعلم ما يُعلّم". إنّه يُعلّم الرؤية واللغز، أي العود الأبديّ للهو-هو. فلماذا يظلّ العود الأبديّ رؤية-لغز؟ إنّه "لغز" لأنّنا لا نبرهن عليه خبريّا أو منطقيّا بل يظلّ دوما محلّ تساؤل وحيرة، وهو"رؤية" لأنّه فكرة مرئيّة. تؤدّي هذه الخصوصيّات إلى تعيّن العود الأبديّ للهو-هو "فكرة أساسيّة". يبدو أنّ "الفكرة الأساسيّة" هي التي تكون في الوقت ذاته رؤية ولغز، تدفع إلى التفكير دون أن توصلنا إلى إجابة، فهو اللغز التي نسعى إلي حلّه دون أن ندركه وينعطي أمامنا كرؤية دون أن نمسك به[4].

---

1 المصدر نفسه، ص. 121.

2 المصدر نفسه، ص. 123.

3 المصدر نفسه، ص. 139.

4 المصدر نفسه، ص ص. 137-139.

يتعيّن العود الأبديّ للهو-هو هاهنا في تقدير هيدغر في المقام الأوّل، لكونه "الفكرة الأكثر ثقلا"، لذلك يعمد زرادشت إلى تعليمها في الآخر على مضض. فإذا تساءلنا مجدّدا: "من هو زرادشت نيتشه؟" فإنّ هيدغر يجيبنا: "هو المعلّم الذي يريد مذهبه أن يحرّر التأمّل المكتمل إلى حدّ الآن من فكر الثأر (Rache, Vengeance) وجعله يقبل العود الأبديّ للهو-هو". يحدّد هيدغر التحرّر من الثأر على أنّه تجاوز الإحساس بالزمن نحو إرادة ما يظهر لدى الموجود في عوده الأبديّ. فالمتحرّر من فكر الثأر هو الوحيد القادر على تجاوز الإنسان نحو الإنسان الأرقى[1].

يبدو أنّه على زرادشت أن يصير ما ينبغي عليه أن يكون، غير أنّه يتراجع أمام مصيره، لذلك يراوده الذعر في أغلب اللحظات. يرى هيدغر أنّ هذا الذعر الذي يظهر على زرادشت يتوافق مع الأسلوب النيتشوي في كتابة الأثر. بمعنى أنّ خوف زرادشت وتردّده في العودة إلى بني البشر يفسّران التقدّم المتراجع للأثر ككلّ[2].

يعود زرادشت إلى بلده الذي غادره منذ عشر سنوات، أي عندما بلغ العقد الرابع من عمره. انفرد بنفسه وبفكره في أعالي الجبال فلا تؤنس وحدته إلاّ حيواناته النسر والثعبان. وذات صباح استيقظ مخاطبا الشمس: **"أيّها الكوكب العظيم! أيّة سعادة ستكون لك لو لم تكن لديك [الأشياء] التي تنيرها؟"**

لقد كان زرادشت يرغب أن يغرب كما تغرب الشمس في آخر النهار، أي كان يريد العودة إلى موطنه الأصليّ. يبدو أنّه ملّ الوحدة والحكمة وصار يرغب أن يعود إنسانا من جديد. ذلك هو المقصود بانحطاط زرادشت، أي مغادرته كهف الحكمة وعودته إلى مجتمع الضوضاء. تذكّرنا هذه الصورة بصورة السّجين الذي يعود إلى كهف الجهل بعد أن أبصر شمس الحقيقة في أمثولة الكهف لدى أفلاطون. لقد كان الفكر"جملا" (الواجب) وصار على إثر ذلك "أسدا" (الإرادة) ثمّ صار"طفلا"(براءة الصيرورة). يعترض طريقه شيخ مسنّ (القدّيس) ويمنعه من العودة إلى بني البشر: **"أنا الآن أحبّ الإله: لا أحبّ البشر البتّة. فالإنسان بالنسبة إليّ شيء ناقص جدّا. إنّ حبّ الإنسان يميتني"**. في حين أنّ زرادشت

---

1 المصدر نفسه، ص. 137.

2 المصدر نفسه، ص. 121.

يخاطب نفسه مستغربا: "**إنّ هذا القدّيس الطاعن في السنّ لم يسمع بعد أنّ الإله قد مات!**". لقد كان القدّيس يسخر من محاولة زرادشت في الاقتراب من بني البشر مجدّدا لتعليمهم الحكمة وينصحه بالبقاء في الغابة برفقة الحيوانات على أن يعود إلى مجتمع البشر. يصل زرادشت إلى المدينة ويشرع في مخاطبة أهاليها: "**أريد أن أعلّمكم الإنسان الأرقى. الإنسان هو شيء ما ينبغي تجاوزه. ماذا فعلتم لكي تتجاوزوه؟**" يذكر زرادشت في حديثه الذي وجّهه إلى سكّان المدينة أنّه"صاحب رؤية الصّاعقة"، وأنّه "**قطرة مثقلة تنزل من العراء: غير أنّ هذه القطرة تسمّى الإنسان الأرقى**"[1].

يظلّ زرادشت في تقدير هيدغر "لغزا" لم نتفطّن إليها بعد، لذلك يتعسّر علينا حلّها. فإن تحدّد زرادشت على أنّه معلّم العود الأبديّ والإنسان الأرقى، فإنّ هذا التعريف يدفعنا إلى التساؤل مجدّدا: "من هو هذا المعلّم الذي يعلّم العود الأبديّ والإنسان الأرقى؟" و"لماذا ظهرت هذه الصّورة في اللّحظات التي أشرفت فيها الميتافيزيقا على الاكتمال؟[2]"

يقرأ هيدغر ملاحظة لنيتشه نشرت إبّان اكتمال **هكذا تحدّث زرادشت** (1885)، تنتمي إلى كتاباته المتأخّرة وتمثّل الشذرة 617 من إرادة الاقتدار. يذكر نيتشه ضمن هذه الملاحظة ماهو "أساسيّ" في فكره: "طبع الصّيرورة بخاصيّة الوجود- تلك هي إرادة الاقتدار الأكثر علوّا." يُقصد بإرادة الاقتدار الأكثر علوّا أقصى درجات الحيويّة التي تميّز حياة كلّ كائن حيّ. يعتمد هيدغر هذه الملاحظة في الإشارة إلى أنّ الجمع بين "الصيرورة" و"الوجود" هو عبارة عن ردّ "الدّوام" إلى الصيرورة، أي تمثّل "الماضي" على أنّه صيرورة دائمة ضمن العود الأبديّ للهو-هو. هكذا تريد إرادة الاقتدار نفسها ضمن العود الأبديّ، وهكذا ترتسم صورة

---

1 Nietzsche, Tome VI, *Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne*, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduits de l'allemand par Maurice Gandillac, Paris, Gallimard, 1984, «Le prologue de Zarathoustra», 4ème paragraphe. (التشديد من عندنا)

2 Heidegger, «Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?», *Essais et conférences,* p.143.

زرادشت مؤكّدة الدّوام الدائم للصيرورة. فهل يتمكّن زرادشت فعلا من تجاوز فكر الثأر الذي يتعيّن تفكيرا منشدّا إلى الماضي؟ إلى أيّ حدّ يمكن أن نثبت أنّ نيتشه تجاوز فكر الثأر فعلا من خلال العود الأبديّ للهو-هو؟ يؤكّد هيدغر أنّ تعليم زرادشت لا يحرّرنا من تفكير الثأر (vengeance)، ويوضّح أنّ هذا التأكيد ليس اعتراضا على فلسفة نيتشه بل لفت للانتباه إلى فكره الذي لم يتحرّر من تأمّل الماضي والحاضر الذي يمضي حال قدومه[1].

يرى هيدغر أنّ زرادشت هو لسان حال"ديونيزوس"(Dionysos) بناء على ما يقرأه في الأسطر الأخيرة من كتابه هذا هو الإنسان (Ecce homo)، الذي ألّفه نيتشه سنة 1888 ونشر لأوّل مرّة بعد عشرين سنة كاملة في نسخ محدودة، ولم يضمّن ضمن الأعمال الكاملة لنشرة أوكتافو إلاّ سنة 1911 تحت رقم XV. يمكن ترجمة هذه الأسطر التي استنتج منها هيدغر أنّ زرادشت هو لسان حال ديونيزوس كالآتي: «-هل فهمتني؟ *ديونيزوس ضدّ المصلوب*...»[2]

نتبيّن أنّ أقوال زرادشت تصرّح بأفكار ديونيزوس المضّادة لتعاليم المسيحيّة. كما يذكر نيتشه في تقديمه لهكذا تحدّث زرادشت المدرج ضمن هذا هو الإنسان (الفقرة السادسة)، أنّ ما يعود في كلّ مرّة داخل العود الأبديّ هو فكرة ديونيزوس نفسه[3]. يظلّ زرادشت في تقدير هيدغر من يعلّم مذهبين اثنين في الوقت ذاته: "العود الأبديّ للهو هو" و"الإنسان الأرقى". يمثّل "العود الأبديّ" الاسم الذي يعطى لوجود الموجود، في حين يكون "الإنسان الأرقى" الاسم الذي يسند إلى وجود الإنسان ويتوافق مع وجود الموجود نفسه. يفضي ذلك إلى الإقرار بأنّ "وجود الموجود" لا ينفصل عن "وجود الإنسان"، بمعنى أنّ "الدازين" لا ينفصل عن الإنسان في وجوده كموجود. لا يكتفي هيدغر بتحديد ماهيّة زرادشت انطلاقا من كونه معلّم هذين "الكلمتين الأساسيّتين" في فلسفة نيتشه، بل يبحث

---

1 المصدر نفسه، ص. 140-142.

2 المصدر نفسه، ص. 142-143.

3 Nietzsche, *Ecce Homo*, Œuvres Philosophiques complètes, Tome VIII, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1974, p.314.

عن حلّ هذا اللغز ضمن "حيوانات العود الأبديّ": النسر والحيّة. يبدو لهيدغر أنّ وحدة "الفخر"(النّسر) مع "الحكمة" (الحكمة) يؤكّد ارتباط الوجود (الــدّازين) بالإنسان من جهة ماهو كائن حيّ. فوجود هذه الحيوانات إلى جانب زرادشــت ليس أمرا من قبيل الصّدفة، فهي التي توضّح لزرادشت أنّ الصّيرورة هي التي تحوّله ما ينبغي له أن يكون[1].

نتبيّن إذن أنّ زرادشت هو من يتكفّل بمهمّة تعليم "الإنسان الأرقى"، فمــن هو الإنسان الأرقى؟ وما الذي يميّزه عن "الإنسان الأخير"؟

4- من هو الإنسان الأرقى؟

يبحث هيدغر في ماهيّة الإنسان الأرقى ليبيّن الخطأ الذي وقعت فيه القــراءات الإيديولوجيّة عندما جعلته يؤوّل تأويلا سياسيّا. لذلك يذكر ضمن دروســه حــول نيتشه أنّ الإنسان الأرقى لا يُقصد به تعظيم لأفعال العنف الاعتباطيّة الــتي اعتادهــا البشر منذ القدم[2]. ذلك فإنّ الغرض الهيدغري من وراء الاهتمام بمفهــوم "الإنســان الأرقى" لا يمكن أن يكون سياسيّا كما ذهبت إلى ذلــك بعــض الإيــديولوجيّات المعاصرة لهيدغر واللاحقة عليه. بل إنّ ميشال هار نفسه يقع في نفس الأخطــاء الــتي وقع فيها سابقوه عندما بيّن أنّ شروع هيدغر في قراءة نيتشه سنة 1935 تبعا لمغادرتــه رئاسة الجامعة كان لأجل غايات سياسيّة. لقد أخطأ ميشال هار عندما بيّن في الفصل السابع من كتابه **صدر التاريخ** (*La fracture de l'Histoire*) أنّ الإنسان الأرقى هو النقطة الملتهبة التي تؤكّد تأجّج موقف هيدغر السياسيّ وتفسّر انتماءاته السياسيّة[3].

تجدر الإشارة إلى أنّ الأصل الألماني لهذه العبارة هو «Der Übermensch»، ويقابلها في الفرنسيّة «Le Surhomme». فمن هو الإنسان الأرقى عند نيتشــه؟ وكيف يتعيّن "كلمة أساسيّة" في فلسفته؟

---

1 Heidegger, «Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?», *Essais et conférences,* pp.144-145.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 245.

3 Michel Haar, *La fracture de l'Histoire*, Douze essais sur Heidegger, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, Chapitre n° 7, pp.157-187.

يذكر هيدغر ضمن الجزء الأوّل من دروسه حول نيتشه أنّ "الإنسان الأرقى" هو نقيض "الإنسان الأخير"، وأنّ نيتشه كان قد خلقهما في الآن نفسه. لا تظهر صورة "الإنسان الأرقى" في جلائها التامّ، كما لو أنّ خالقها كان يقصد أن يجعلها غامضة. يصرّح زرادشت نفسه (لسان حال نيتشه) في القسم الأوّل من الكتاب أنّه "عندما خلق الإنسان الأرقى أسدل عليه وشاح الصّيرورة الأكبر وجعل شمس الظهيرة تتوقّف فوقه". يعني هذا القول أنّ الإنسان الأرقى متلحّف بصيرورة العود الأبديّ لذلك لا ينفصل عنها، ويتوارى عن الأعين جرّاء نور الظهيرة السّاطع. فعندماكانت ماهيّة الإنسان الأخير غير محدّدة بعد، فإنّ ماهيّة الإنسان الأرقى تظلّ فاقدة للتحديد أيضا.

هذا الإنسان الأرقى هو الإنسان الذي تناط بعهدته "فكرة العود الأبديّ" لأنّه سيكون في تقدير نيتشه الوحيد القادر على فهمها واستيعابها. لذلك يتعهّد زرادشت بتعليم هاتين "الكلمتين الأساسيّتين" في الوقت ذاته، كما أنّه لا يكون معلّم العود الأبديّ إلاّ لكونه معلّما للإنسان الأرقى. يعني ذلك أنّه يتعيّن عليه تأهيل من سيتكفّل بحمل "الفكرة الأثقل وزنا". يشير هيدغر إلى أنّ نيتشه لا يقصد بالإنسان الأرقى كائنا لا إنسانيّا، فعبارة "Über" في الألمانيّة كما عبارة "Sur" في الفرنسيّة تدلاّن على معنى التجاوز و"المابعديّة"(Le par-delà). لا يمكن أن يكون الإنسان الأرقى كائنا خرافيّا، بل هو من يعطي تحديدا لماهيّة الإنسان الأخير عندما يعزم على تجاوزه[1].

يفهم هيدغر أنّ الإنسانيّة تراد من جهة ماهي إرادة الاقتدار، غير أنّها تحدّد صورة أساسيّة ومخصوصة للإنسان تتجاوز صورته التقليديّة. معنى ذلك أنّ إرادة الاقتدار تهيّئ لقيام نمط جديدا من الكائنات يسمو على الإنسان التقليديّ. يسمّى هذا النمط الجديد "الإنسان الأرقى"[2].

لقد بحث هيدغر ضمن "**ما الذي يدعى فكرا؟**" في تجلّيات عبارة "الإنسان الأرقى" وحدّدها في ثلاث نقاط:

---

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص ص. 189-248.

2 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins*, p.303.

أ- التوجّه ما -بعد (التجاوز)، يشترط التجاوز (surpasser) العبور أوّلا.
ب- السؤال عن نقطة البدء في التوجّه، من أين نشرع في العبور (passer)؟
ج- السؤال عن نقطة الوصول، أين ينتهي العبور؟ نهاية العبور هي تحقّق للتجاوز.

يؤكّد هيدغر ضمن **"ما الذي يُدعى فكرا؟"** (1954) أنّه لابدّ من عبور الإنسان الأخير نحو الإنسان الأرقى، لأنّ الإنسان هاهنا هو جسر للعبور أو هو حبل ممدود بين الحيوان والإنسان الأرقى. لا يمثّل زرادشت الإنسان الأرقى، بل هو أوّل من يتجّه إليه ويعلّم البشر كيفيّة بلوغه[1]. في حين أنّه يشير ضمن **نيتشه 2** إلى أنّ مفهوم "الإنسان الأرقى" عامّة إلى التفكير العدميّ في ماهيّة الإنسانيّة التاريخيّة، لذلك يسمّي نيتشه المعلن لهذه الكلمة "زرادشت". كما تتضمّن "Über" في عبارة «Übermensch» على ضرب من السلب، أي أنّ الإنسان الأرقى هو نقيض للإنسان التقليديّ، بحيث يكون هذا السلب مطلقا وغير مشروط عندما يصدر عن إثبات من إرادة الاقتدار نفسها. ذلك أنّ إرادة الاقتدار من جهة كونها مبدأ لقلب القيم، تظهر تاريخ الإنسان ضمن المسار الأساسيّ للعدميّة الكلاسيكيّة. فيظلّ المعنى الخاصّ بالإنسان الأرقى ثاويا ضمن "إرادة العدميّة"، أي ضمن السلب المطلق لماهيّة الإنسان التقليديّ[2]. يبدو هيدغر ضمن **"ما الذي يدعى فكرا؟"** محاورا لنيتشه من جهة ما قبل السقراطيين، في حين يكون ضمن دروسه حول نيتشه محاورا له كذلم من جهة أفلاطون (اهتمامه بـ "إرادة الاقتدار"). معنى ذلك أنّه ثمّة اختلاف في وجهة النظر التي يحاول من خلالها هيدغر الحوار مع نيتشه.

يدحض الإنسان الأرقى ضمن القراءة الهيدغريّة ماهيّة الإنسان المحدّدة سلفا دحضا عدميّا، ليوضّح الفرق الواضح بين "الإنسان" و"العقل"، أي ليبيّن أنّ الإنسان لا يمكن أن يعرّف على أنّه "حيوان عاقل". تتحدّد ماهيّة "العقل" ميتافيزيقيّا ضمن المسار التمثّليّ للموجود في كليّته، بحيث يؤوّل نفسه "عقلا"[3].

---

1 Heidegger, *Qu'appelle- t- on penser,* p.56.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، ص ص. 234-235.

3 المصدر نفسه، ص. 235.

بمعنى أنّ الموجود الحقّ هو"العقل" في حدّ ذاته من جهة كونه الفكر الخلاّق والمنظّم توافقا مع مشروع الموجود الذي يقيمه نيتشه. بيد أنّ أوليّة العقل تسقط من جهة كونها دربا يوجّهنا إليه الموجود، نظرا للقلب النيتشوي لذاتيّة فعل التمثّل اللاّمشروط إلى ذاتيّة إرادة الاقتدار. يتعلّق هذا القلب لذاتيّة التمثّل مع حدث "موت الإله"، أي مع ماهيّة الميتافيزيقا. ليس الإنسان الأرقى مثالا ما بعد -حسيّا، بل هو الذات القصوى للذاتيّة المكتملة التي تحقّقها إرادة الاقتدار. لا تدلّ هذه "الكلمة الأساسيّة" عن كبرياء مبتدعها، بل هي آخر الحقائق الميتافيزيقيّة المتعلّقة بالموجود في كليّته. معنى ذلك أنّ الإنسان الأرقى يتحدّد ككلمة أساسيّة عندما تنظر الإنسانيّة الجديدة لوجود الموجود على أنّه إرادة اقتدار، فتريد هذا الموجود لكونه هو الآخر يريدها[1].

يوضّح هيدغر ضمن «**كلمة نيتشه "لقد مات الإله"**» أنّ الإنسان الأرقى اسم يشير إلى ماهيّة الإنسانيّة الحديثة، التي تشرع في استكمال ماهيّة عصرها. بيد أنّ هذه الإنسانيّة هي أمر تريده إرادة الاقتدار نفسها، أي هي من يتعهّد بتحديد الواقع الذي يخصّ الإنسان الأرقى. بحيث إنّه ينبغي أن تتوافق ريدة إرادة الاقتدار (التي تمثّل وجود الموجود) مع ماهيّة الإنسان الأرقى. لذلك فإنّ الإنسان يحتلّ مكانه ضمن الوجود بناء على ما أوكل إليه من مهّام: سيادة الأرض[2]. فكيف يكون الإنسان الأرقى "معنى الأرض"؟ يتساءل هيدغر ضمن الجزء الثاني من دروسه حول نيتشه: ما المقصود "بالمعنى" هاهنا؟ ألا يمكن أن يكون مرادفا "للهدف" و"للمثال"؟

يصرّح زرادشت أنّ الإنسان الأرقى هو"معنى الأرض". ترمز "الأرض" كما يؤكّد هيدغر إلى "الجسد"، أي غريزة حبّ الحياة والحقّ في التعلّق بالمحسوس[3]. لذلك يرتبط بإرادة الاقتدار التي تكون إرادة للحياة. إذ يقول زرادشت مخاطبا البشر: "**لقد مات الإله: نحن نريد الآن -أن يحيا الإنسان الأرقى**". نلاحظ دائما

1 المصدر نفسه، ص ص. 243-244.

2 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins*, p.304.

3 هيدغر، **نيتشه2**، ص. 22.

أنّ نيتشه يردّ الإنسان الأرقى إلى الإرادة، إرادة الاقتدار، فهو في فهم هيدغر "أسمى صورة لإرادة الاقتدار المحضة، أي القيمة الفريدة"، هو الغاية الوحيدة التي يرجوها الإنسان من وجوده على الأرض، وهو السيادة اللاّمشروطة الـــتي تفرضـــها إرادة الاقتدار نفسها[1].

لا يتحدّد الإنسان الأرقى على أنّه تعظيم لصورة الإنسان الموجود سلفا، بـــل هو صورة عن الإنسانيّة الأكثر دلالة من جهة كونه إرادة الاقتدار اللاّمشـــروطة، التي تتعيّن لدى كلّ إنسان وفق درجة من الدّرجات. إنّ صورة الإنسان الأرقـــى هي التي تجعل الإنسان منتميا إلى الموجود في كليّتـــه، إلى إرادة الاقتـــدار، أي إلى الحياة والأرض. لذلك فإنّ ماهيّته لا تتوضّح إلاّ عندما يتجاوز مرحلـــة الإنســـان التقليديّ الذي لا يزال متعلّقا بالمثاليّات. لم يعد الإنسان الأرقى في حاجة إلى تأمّل السماء أو نشدان "الما-بعد"، "فالإله نفسه قـــد مـــات" وتـــوارت معـــه كـــلّ الماورائيّات. إنّ ما يريده الإنسان الأرقى هو أن يسمو بالإنسان ما بعـــد نفســـه، فيدفعه إلى تجاوز القيم القديمة والهيمنة على الأرض بكلّ ما أوتي من اقتدار[2].

يفهم هيدغر أنّ تجاوز الإنسان التقليديّ هو ضرورة يفرضها الوجود نفسه. ذلك أنّ تفكير نيتشه في الإنسان الأرقى منخرط ضمن تفكيره الأنطولـــوجيّ في وجود الموجود، أي يتوافق مع الخاصيّة الأساسيّة المميّزة للميتافيزيقا عامّة. فلمـــاذا يردّ هيدغر نيتشه إلى الميتافيزيقا الغربيّة التي يرغب في الإفلات منها وتجاوزها؟ يظلّ نيتشه منتميا إلى الميتافيزيقا في فهم هيدغر نظرا لتعلّق ماهيّة الإنسان بماهيّة الوجود دوما، وإن ظلّ ارتباط إرادة الاقتدار بماهيّة الإنسان الأرقى أمرا يتعسّر إدراكه. بل إنّ نيتشه نفسه لم يكتشف في تقدير هيدغر أنّ ماهيّة الميتافيزيقا تكمـــن ضـــمن التفكير في الإنسان الأرقى ممثّلا في صورة زرادشت[3].

يحدّد هيدغر الميتافيزيقا في مثل هذا السياق على أنّها العلم الـــذي يـــدرس الشكل الإنسانيّ (anthropomorphie)، أي العلم الذي يتصوّر ويحدّد بنية العـــالم

1 المصدر نفسه، ص ص. 37-38.

2 المصدر نفسه، ص ص. 38 و102.

3 Heidegger, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins*, pp. 304-305.

وفق صورة الإنسان. لذلك يفرض نيتشه انطلاقا من تصوّره للميتافيزيقا فلسفة للمستقبل، أن يكون الإنسان في علاقة أكيدة مع الموجود في كلّيته. كما تُرغم ميتافيزيقا إرادة الاقتدار الإنسان على أن يكون كما لم يكن من قبل "مقياسا مطلقا لكلّ شيء" بناء على رضوخه للإنسان الأرقى. يمثّل الإنسان الأرقى هاهنا من جهة انتمائه إلى ميتافيزيقا إرادة الاقتدار خاصيّة مميّزة للإنسانيّة في تعلّقها الضروريّ بكليّة الموجود[1].

ينتمي الإنسان وفق القراءة الهيدغريّة إلى ماهيّة الوجود، فيتعيّن الموجود إذن ضمن إمكانات اكتشافه وفهمه للوجود. كما يتعيّن الموجود نفسه إرادة اقتدار، بل هو في كليّته العود الأبديّ للهو هو، ويسمّى كذلك "الإنسان الأرقى". يكون الإنسان الأرقى وفق مقولة قلب القيم هدفا تقصده العدميّة نفسها من جهة اختبارها للموجود على أنّه إرادة اقتدار. كما تحدّد إرادة الاقتدار لنفسها العود الأبديّ غاية تبلغها، لذلك يقتضي العود الأبديّ من جهة كونه "الفكرة الأكثر ثقلا" تجاوز الإنسان الأخير نحو الإنسان الأرقى مادام الإنسان التقليديّ عاجزا عن تحمّل أعباء هذه "الفكرة"[2].

ينكشف الموجود عند "الظهيرة" على أنّ عود أبديّ للهو هو، فتجد إرادة الاقتدار نفسها مرغمة على ريدة الإنسان الأرقى، فهو المنظوريّة التي تمكّن إرادة الاقتدار من تحمّل ثقل العود الأبديّ. إذّاك يتوضّح خطاب زرادشت ضمن **الاستهلال** عندما يأمر "أن يكون الإنسان الأرقى هو معنى الأرض": فوجود الإنسان الأرقى هو أمر من الأوامر التي تفرضها إرادة الاقتدار المهيمنة[3]. يبدو أنّ حقيقة الموجود في كلّيته تتجلّى وتتحدّد عبر إرادة الاقتدار والعود الأبديّ للهو هو، كما يتكفّل الإنسان الأرقى بحمايتها[4]. يفضي هذا القول إلى تبيّن الترابط الضروريّ "لكلمات نيتشه الأساسيّة"، فنقطة الالتقاء تظهر بجلاء دائما ضمن

1 المصدر نفسه، ص ص. 104 و209.
2 المصدر نفسه، ص ص. 37 و234.
3 المصدر نفسه، ص. 244.
4 المصدر نفسه، ص ص. 250-251.

وجود الموجود في كليّته، فهو المجال الذي تنطلق منه وتعود إليه هذه "الكلمـــات" في كلّ مرّة. لذلك يؤكّد هيدغر ضمن درس 1952 **ما الــذي يــدعى فكــرا؟** (*Was heisst Denken*) المنشور سنة 1954، أنّ الإنسان الأرقى لا يمكن أن يكون "أنثروبولوجيا" أي علما بالإنسان، بل إنّما ينتمي مثل كلّ ميتافيزيقا إنســانيّة إلى المذهب الأساسيّ الخاصّ بالميتافيزيقا عامّة، أي وجود الموجود[1].

يؤيّد دانكو غرليك (Danko Grlic) في ملتقى **نيتشه اليوم**، قراءة هيــدغر للإنسان الأرقى من جهة تعلّقه بالعود الأبديّ للهو هو. ذلك أنّ الإنسان الأرقــى يعمل على نفي فكرة الماضي لكونه يعيش ضمن ديمومة الزمان اللامتناهية. لــذلك لا يمكن أن نتحدّث عن إمكانيّة وجود تناقض بين هاتين"الكلمتين الأساسيّتين" في فلسفة نيتشه[2]. كما يستنتج دانكو غرليك أنّ "موت الإلــه" وحلــول الإنســان الأرقى من جهة كونه تحقّقا لمشروع إرادة الاقتدار هما الحدثين اللــذين يصــيّران العود الأبديّ ممكنا[3].

يبيّن هيدغر أنّ ذاتيّة إرادة الاقتدار المكتملة تصبح ضــروريّة لقيــام ماهيّــة الإنسان الأرقى، بحيث يتعيّن على الإنسان أن يمدّ الذاتيّة المكتملة بجملة المواضــع التي تخصّ ماهيّته المحضة. لذلك فإنّ إرادة الاقتدار من جهة كونها تمثّــل الذاتيّــة المكتملة نفسها، ليس بإمكانها أن تحدّد ماهيّتها خارج ذات الإنسان الذي يعــزم على تجاوز نفسه. يخلص هيدغر إلى أنّ إرادة الاقتدار بوصفها الذاتيّة المكتملة، تبلغ أقصى الدرجات لتكون الذات الفريدة والقصوى، أي لتصير "الإنسان الأرقى" في حدّ ذاته[4].

يفهم هيدغر أنّ ميتافيزيقا ذاتيّة إرادة الاقتدار اللامشروطة والمكتملة، تعمــل على تحديد ماهيّة الحقيقة على أنّها "عدل"(Gerechtigkeit)[5]. كمــا يبــيّن أنّ "العدل" هو إحدى "كلمات نيتشه الأساسيّة"، ويذكره دوما في مستوى متــأخّر

---

1 Heidegger, *Qu'appelle - t -on penser?* p.119.

2 Danko Grlic, *Nietzsche aujourd'hui? I*, Intensités, pp. 125-127.

3 المصدر نفسه، ص. 133.

4 هيدغر، **نيتشه 2**، ص ص. 242-243.

5 المصدر نفسه، ص. 259.

عند ذكره لهذه "الكلمات الأساسيّة الخمس". إذ يكتب في **نيتشه 2** ما يلي: «الكلمات الخمس الأساسيّة: "إرادة الاقتدار"، "العدميّة"، "العود الأبديّ للهو هو"، "الإنسان الأرقى"، و"العدل" تتوافق مع الأقسام الخمسة لماهيّة الميتافيزيقا.[1] »
فكيف تتحدّد ماهيّة "العدل" ضمن ميتافيزيقا إرادة الاقتدار؟ وأيّة علاقة تشدّه إلى "الكلمات الأساسيّة" الأخرى؟

1 المصدر نفسه، ص. 262.

العدل نمط من التفكير يخصّ ميتافيزيقا إرادة الاقتدار

1-تمهيد:

يشير هيدغر ضمن **نيتشه 1** إلى أنّ التفكير في "العدل" عند نيتشه كان مهيمنا منذ بدايات تأمّله للميتافيزيقا الماقبل-أفلاطونيّة. إذ يبدو أنّه شرع في التفكير في هذه "الكلمة" عند شروعه في قراءة هيرقليطس. لقد ظلّت هذه "الكلمة" مصاحبة لفكر نيتشه حتّى في فترة زرادشت، حيث اكتست طابعا شعريّا. غير أنّ الشذرات النادرة التي تعود إلى هذه الفترة لم تنشر. يذكر هيدغر أنّ نيتشه مارس الصمت إزاء "العدل" في الفترة الأخيرة، وصرنا نلحظ أنّه كان يقصدها كلّما تناول مفهوم "الحقيقة"، كما لو أنّه يقصد "العدل" ويتكلّم عن الحقيقة من جهة ماهي "عدل"[1]. فهل يعني ذلك أنّ "العدل" هو "الحقيقة؟ أم أنّ فهم "العدل" منطو ضمن شرحنا للحقيقة؟

لقد تساءل هيدغر عن ماهيّة "العدل" في أواخر حديثه عن "**إرادة الاقتدار من جهة ماهي معرفة**" (1939) ضمن الجزء الأوّل من دروسه حول نيتشه، وعاد للنظر فيها في أواخر درسه حول "**ميتافيزيقا نيتشه**"(1940) المنتمي إلى الجزء الثاني من الدّروس. يعني ذلك أنّه تعرّض أوّلا للعدل عندما تبيّن لديه درجة الارتباط الحاصلة بين إرادة الاقتدار والحقيقة أثناء لقراءته لإرادة الاقتدار من جهة ماهي معرفة. ثمّ تعرّض ثانية لهذه "الكلمة" في سياق تناوله لارتباط "الكلمات الأساسيّة"

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 490.

عند نيتشه بتاريخ الميتافيزيقا الغربيّة عامّة. لم يطنب نيتشه في الحديث عن "العدل" في كلتا المستويين، بل إنّ ذكره للعدل بماهو "كلمة أساسيّة" كان متناثرا هنا وهناك. يفضي ذلك إلى صعوبة تبيّن طبيعة القراءة الهيدغريّة لهذه "الكلمة الأساسيّة".

لقد نظر هيدغر في "العدل" ضمن محاضرة «**كلمة نيتشه "لقد مات الإله"**» (1943)، ويذكر أنّ نيتشه تعرضّ "للعدل" ضمن الجزء الثاني من **إعتبارات لازمنيّة** (1874). يبدو أنّ نيتشه يتناول "العدل" هاهنا في سياق موضوعيّة العلوم التاريخيّة (القسم السادس)، غير أنّه يصمت مجدّدا إزاء "العدل". يستنتج هيدغر "إرادة الاقتدار" هي التي حفّزت نيتشه للتكلّم عن "العدل" عندما كانت هذه "الكلمة الأساسيّة" ملازمة له ومرهقة لفكره (1884–1885)، بيد أنّ ما كتبه حول هذه "الكلمة" لم ينشر[1].

إنّ الأصل الألمانيّ لعبارة "العدل" هو (Die Gerechtigkeit)، ونلاحظ أنّه مشتقّ من الفعل (gerechnen) الذي يعود بدوره إلى الجذر (rechnen). يفيد هذا الجذر الحساب والعدّ، في حين يدلّ الفعل (gerechnen) على إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه (العدل)، الإنصاف (l'équité) ويدلّ كذلك على الحقّ (Recht) والحقيقة (Die Wahrheit). فما المقصود "بالعدل" عند نيتشه؟ أيّة علاقة تشدّ "العدل" إلى "الحقّ" و"الحقيقة"؟ وكيف يكون خاصيّة من خاصيّات إرادة الاقتدار؟

2–في ماهيّة "العدل":

يذكر هيدغر أنّ نيتشه تساءل عن ماهيّة "العدل" في شذرة وردت ضمن تصدير لاحق لأثره المنشور سنة 1878 **إنسانيّ، مفرط في إنسانيّته** تعود إلى السنتين (1885–1886). حيث يكتب:

«لقد عرض لي لاحقا أن أتمكّن فحسب من اكتشاف ما ينقصني حتّى الآن مطلقا، بالمعنى الخاصّ للعبارة: بمعنى <u>**العدل**</u>. "ما العدل؟ هل هو ممكن؟ وكيف يمكن

1 Heidegger, «Le mot de Nietzsche Dieu est mort», *Chemins*, pp. 296-298.

أن تحتمل الحياة إذا كان لا ينبغي له أن يكون؟ هو ذا الذي كنت أطلبه دون توقّف. لقد كنت قلقا بعمق لعدم عثوري، أينما نبشت في نفسي، إلاّ أشواقا، منظوريّات من زاوية محدّدة، وعدم تبصّر لكلّ ماهو محروم مسبقا من الشروط الأوّليّة للعدل: لكن أين يكون التبصّر إذن؟ -التبصّر انطلاقا من نفاذ بصيرة شاسع.»[1]

نلاحظ أنّ "العدل" كان هاجسا يراود نيتشه وإن ظهر في شكل تحسّسات أوّليّة ضمن هذا المقطع. يعود قلق نيتشه إزاء هذه "الكلمة" إلى عدم عثوره على إجابات واضحة تتعلّق بماهيّة "العدل" وإمكان تواجده ضمن الواقع. غير أنّه لا يتصوّر أنّ الحياة ستكون ممكنة بدونه، أي أنّه يتبيّن حدسيّا أنّه حاجة ضروريّة لقيام الشأن الحياتيّ. يبدو أنّ تعلّق "العدل" بالحياة هاهنا هو الذي يدفع نيتشه إلى ربطه بإرادة الاقتدار من جهة ماهي إرادة تحبّ الحياة وتنشدّ إليها. يتبيّن نيتشه ضرورة التمعّن في أمر "العدل" انطلاقا من تبصّرات نافذة وبعيدة النظر حتّى نتوصّل إلى تحديد ماهيّته تحديدا واضحا.

يعيّن هيدغر ثلاث تعريفات أوّليّة "للعدل" تصدر عن تصوّر جديد لهذه العبارة:

أ-التعريف الأوّل: "العدل" هو الدّرب القطعيّ للتحرّر المؤدّي إلى الحريّة الجديدة.

يصل هيدغر إلى هذا التعريف انطلاقا من التمشيّ المنهجيّ التالي: عندما يصل **وجود الموجود** إلى التعبير عن نفسه ضمن الحقيقة التي يتوافق معها، من جهة كونه **إرادة الاقتدار** في حدّ ذاتها، فإنّ **الحريّة الجديدة** تصير متمكّنة من **إثبات** (Rechtfertigung) ماهيّتها انطلاقا من وجود الموجود في كلّيّته المحدّدة. بيد أنّه ينبغي على الوجود أن يتوافق مع ماهيّة هذا الإثبات. يضيف هيدغر أنّ الحريّة الجديدة تشرع في بلوغ ماهيّتها القصوى إلى أن تصل إلى **قانون التشريع الجديد** انطلاقا من إرادة الاقتدار. كما أنّ إثبات الحريّة الجديدة يقتضي التفكير في **مفهوم جديد للعدل**.[2]

---

1 Nietzsche, *Humain, trop humain,* Préface rétrospective (1885-1886), XIV, 385, sq, Heidegger, *Nietzsche II,* p.264.

2 هيدغر، **نيتشه 2**، ص. 257.

ينبغي أن نشير هاهنا إلى أنّ الكلمات المسطّرة (وجود الموجود، إرادة الاقتدار، الحرّية الجديدة، الإثبات، مفهوم جديد للعدل، قانون التشريع الجديد) تنتمي كلّها إلى الحقل المفهومي لكلمة "العدل" عند نيتشه.

ب-التعريف الثاني: "العدل" هو طريقة في التفكير البنّاء، المقصي والهادم، انطلاقا من تخمينات تتعلّق بالقيمة القصوى في تمثّلها للحياة نفسها[1].

يَرِد هذا التعريف ضمن ملاحظة لنيتشه عنوانها "دروب الحرّية" وتعود إلى سنة 1884.

أن يكون العدل طريقة في التفكير (Denkweise) معناه أنّه فعل تمثّل، أي فعل **إعادة إنتاج الحضور** (Vor-stellen, re-présenter). يتحدّد فعل إعادة-التمثّل على أنّه وضع للقيم الجديدة انطلاقا من زوايا نظر جديدة تعيّنها إرادة الاقتدار منذ أن تشرع في فعل التقييم، كما تعمل على تحديد شروط نظرانيّة (perspectiviste) أخرى يقوم عليها التأسيس الجديد للقيم. يوضّح هيدغر أنّ العدل هاهنا لا يمكن أن يكون طريقة في التفكير من بين طرق أخرى، أي ليس التفكير الذي يتعلّق بالتأسيس القيميّ في معناه الخاصّ والمتحقّق، بل هو فعل التفكير في المعنى الذي تكون فيه إرادة الاقتدار لوحدها مؤسّسة للقيم. كما تجدر الإشارة إلى أنّ هذا النمط من التفكير لا يقع تباعا للتقييمات المتعلّقة بتأسيس القيم. يصف هيدغر العدل من جهة كونه نمطا من التفكير بأنّه تفكير بنّاء (bauend)، أي أنّه يدفع من لا يقدر على النهوض بنفسه إلى أن ينهض فعل. غير أنّه يكون في المقابل تفكيرا مقصيا (ausscheidende) وهادما (vernichtende). فأن يكون مقصيا هو أن يُحكم ما يراه صالحا لقيام البنيان ويضع جانبا كلّ ما يهدّد وجوده.

نلاحظ مع هيدغر أنّ هذا النمط من التفكير يسعى إلى الحفاظ على الشروط الأوّليّة التي تجعل تأسيس القيم لدى إرادة الاقتدار أمرا ممكنا، معنى ذلك أنّه يضمن الأسس ويختار المعطيات التي يقوم بها فعل التأسيس نفسه. أمّا أن يكون هادما، فذلك معناه أنّه يعمل على هدم كلّ ما يشلّ لحظة تمتين التأسيس، فعوض أن يدعمه يمنعه من النهوض ويجذبه إلى السقوط أسفل السافلين. ينفي هذا النمط من

---

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

التفكير كلّ شروط الانحطاط والتراجع إلى الخلف، لذلك يتبيّن هيدغر أنّ فعل البناء لا يمكن أن يستمرّ دون مضاعفته بالهدم والإقصاء[1].

ج-**التعريف الثالث**: "العدل" هو أن نفكّر في المعنى الذي يجعل إرادة الاقتدار تتكفّل وحدها بمهمّة تأسيس القيم. هذا النمط من التفكير لا ينتج تباعا للتخمينات، بل هو فعل التخمين في حدّ ذاته[2].

يوضّح التعريف الثالث للعدل أنّ نمط التفكير الذي يختصّ به العدل يكون من المنظوريّة التي تعيّن إرادة الاقتدار مبدأ لتأسيس القيم. مفاد ذلك أنّ العدل يكون على علاقة وطيدة بإرادة الاقتدار نفسها. ذلك أنّ العدل -من جهة ماهو نمط من التفكير المتعلّق بإرادة الاقتدار- هو أن نصير أسيادا على أنفسنا. يمثّل هذا التعريف الماهيّة المميّزة لإرادة الاقتدار في حدّ ذاتها، إذ تتحدّد هي الأخرى بمعاني الهيمنة وسيادة الذات لذاتها. يستنتج هيدغر أنّ **العدل هو المتمثّل الأقصى للحياة نفسها**، فإذا كانت "الحياة" هي عبارة من بين العبارات التي يعبّر بها نيتشه عن الوجود، وإذا كان الوجود هو إرادة الاقتدار نفسها فإنّ ذلك يدفع بهيدغر إلى طرح السؤال التالي: "إلى أيّ حدّ يمكن للعدل أن يكون المتمثّل الأقصى لإرادة الاقتدار[3]؟"

يوضّح هيدغر هاهنا أنّ لا يقصد "بالمتمثّل"(représentant) الذات التي تتمثّل شيئا ما يتعيّن أمامها، بل تعني ما يحدث من تلقاء نفسه ويحضر أمام نفسه لحظة الانفتاح الذي يتأقلم مع ماهيّته الممتلئة. مفاد ذلك أنّ العدل هو الذي يؤسّس لإرادة الاقتدار ذاتيّتها اللاّمشروطة، بل إنّ هذه الذاتيّة هي التي تحدّد ماهيّة الوجود. ترغم الذاتيّة الموجود على الحضور (Der Präsenz) أمام الوجود حضورا تعبّر عنه اللّغة الإغريقيّة باعتماد لفظ "الباروسيا". إذا كان العدل هو المتمثّل الأقصى لإرادة الاقتدار، فإنّ إرادة الاقتدار هي التمثّل الذي يعمد إلى تأسيس القيم انطلاقا من العدل نفسه[4].

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 257-258.

2 المصدر نفسه، ص. 257.

3 المصدر نفسه، ص. 258.

4 المصدر نفسه، ص ص. 258-259.

يبدو أنّ التحديدات الثلاث التي يضعها نيتشه لماهيّة العدل من جهة كونه نمطا أو طريقة في التفكير، ليست مرقّمة انطلاقا من رتبتها فحسب بل كذلك من خلال الأمر الذي تتعلّق به وتقوله كلّها في الوقت ذاته: الحركيّة الباطنيّة لهذا الفكر. كما يشير هيدغر إلى أنّ هذه التعريفات متحّدة ببعضها البعض بحيث يؤدّي التعريف الواحد منها إلى بقيّة التعريفات ضرورة. تؤدّي الوحدة الأساسيّة بين هذه التعريفات الثلاثة التي تعمد في كلّ مرّة إلى تعيين "**العدل نمطا من التفكير**"، إلى تقوّم إرادة الاقتدار بالدّرجة القصوى لماهيّتها، فتعمد إلى وضع الشروط الأوّليّة المحدّدة لقوامها من تلقاء نفسها[1].

يؤكّد هيدغر أنّ ماهيّة "العدل" شديدة الارتباط بميتافيزيقا إرادة الاقتدار المتميّزة بالذاتيّة اللاّمشروطة. فالعدل هو خاصيّة أساسيّة لإرادة الاقتدار. لذلك يصبح أساسيّا في تحديد ماهيّة "الحقيقة، بل إنّه يصير دالاّ على الحقيقة نفسها، فتتحدّد ماهيّة الحقيقة إذن على أنّها "عدل"[2]. فبأيّ معنى يكون "العدل" خاصيّة أساسيّة لإرادة الاقتدار؟ كيف يحدّد "العدل" ماهيّة الحقيقة؟ وهل ثمّة ضرب من القرابة بين "العدل" والحقيقة؟

3-في العدل من جهة ماهو خاصيّة أساسيّة لإرادة الاقتدار:

يعود هيدغر إلى الفقرة السادسة من **إعتبارات لازمنيّة II** (1873-1876)، ويلاحظ أنّ نيتشه يرفض موضوعيّة العلوم التاريخيّة ويستبدلها بذاتيّة إرادة الاقتدار اللاّمشروطة أي بالعدل. يدلّ هذا الأمر على أنّ العدل هو خاصيّة أساسيّة لإرادة الاقتدار[3].

لابدّ من إزالة كلّ تمثّلات العدل التي تصدر عن مرجعيّة مسيحيّة، إنسانيّة، إجتماعيّة أو بورجوازيّة، حتّى يكون التفكّر في ماهيّة العدل متوافقا مع ميتافيزيقا إرادة الاقتدار. يلاحظ هيدغر أنّ "العدل" عند نيتشه من جهة ماهو خاصيّة من

1 المصدر نفسه، الموضع نفسه.
2 المصدر نفسه، ص. 259.
3 المصدر نفسه، **ص**. 264.

خاصيّات إرادة الاقتدار يظلّ متوافقا مع "الاستقامة"(Das Gerechte)، أي يكاد يكون متماهيا مع "الحقّ"(Recht) والحقيقة" (Die Wahrheit). يقصد نيتشه "الاستقامة" ضربا من التوّجه الذي يمدّنا بالمعياريّة، أي يوضّح لنا الكيفيّة التي تمكّننا من تحديد ماهو "حقّ" وماهو "حقيقة". أمّا "الحقّ" فهو الذي يسند لشيء ما "حقّها" أو أحقيّتها في امتلاك الحقّ، فيسمّى فعل الإسناد "عدلا". يرتبط "الحقّ" بدرجة "الاقتدار" التي يمتلكها من يستحقّ هذا "الحقّ". لذلك يحدّد هيدغر "الحقّ" على أنّه "إرادة التعلّق بالاقتدار أبدا في كلّ مرّة". غير أنّ هذا الأمر لا يتحقّق إلاّ ضمن إرادة الاقتدار. فيكون العدل انطلاقا من هذا التعريف الملكة (faculté) التي تضع الحقّ انطلاقا من انتمائها إلى إرادة الاقتدار، أي أنّه كما يكتب نيتشه نفسه "**وظيفة للاقتدار الذي يجول بنظره حول نفسه، بعيدا عن المنظويّات الضيّقة للخير والشرّ.**"[1] يمثّل هذا التعريف الجزء الثاني من ملاحظة لنيتشه عنوانها "دروب الحريّة" وتعود إلى سنة 1884. فما معنى أن يكون العدل "وظيفة للاقتدار"؟ وكيف يمكن له أن يوجّه نظره حول نفسه و"ما-بعد الخير والشرّ" في الآن نفسه؟

يوضّح هيدغر أنّ "الوظيفة" تعني هاهنا الاكتمال الذي يطوّر ماهيّة "العدل" ليكون نمطا من أنماط الاقتدار نفسه، بل إنّه يصير ذلك الاقتدار الذي "يولّي وجهه" بعيدا عن التصوّرات الأخلاقيّة دون أن يتجاوز الأفق الخاصّ به. فيظلّ يدور حول نفسه أبدا ويضع المنظوريّات التي تحدّد له زوايا نظر جديدة في كلّ مرّة دون أن تحول الأخلاق بينه وبين مسعاه، أي لا يمكن للخير أو للشرّ أن تكون إحدى زوايا نظره. إذّاك يكون العدل بحقّ "طريقة في التفكير البنّاء والهادم" في الوقت عينه. يوجّه العدل نظره بعيدا عمّا هو إنسانيّ أو أخلاقي، أي أنّه مرتبط ارتباطا ضروريّا بظهور الإنسان الأرقى. يحدّد العدل الشروط الأوّليّة التي تمكّن الإرادة من الظهور الأكمل، أي تتجلّى لنفسها على أنّها اقتدار متزايد. كما يحافظ العدل على ثبات ماهيّة إرادة الاقتدار اللاّمشروطة من جهة كونها خاصيّة أساسيّة للموجود. تضفي إرادة الاقتدار على الموجود ضربا من المتانة فتصير ماهيّته متماسكة، وهكذا تتحدّد ماهيّة إرادة الاقتدار على أنّها العدل.

---

1 المصدر نفسه، ص. 260. التشديد من عندنا.

يوضّح هيدغر أنّ نيتشه يؤكّد في الشذرتين المذكورتين أعلاه انتماء العـــدل وتعلّقه بإرادة الاقتدار، إذ يعلن نشوء فكرة "العدل الجديد" علـــى أســـاس إرادة الاقتدار. غير أنّه لم يصرّح قطّ بأنّ العدل في صورته الجديدة يكون أساسا محـــدّدا لماهيّة الحقيقة. لذلك يستنتج هيدغر أنّ ردّ العدل إلى الحقيقة ناتج عن فهم متأخّر للعدل، أي يأتي لاحقا فلا يصرّح به نيتشه عند كتابته لهاتين الملاحظتين المتعلّقتين بماهيّة العدل[1]. فأيّ علاقة تشدّ "العدل" إلى "الحقيقة"؟

4-في علاقة العدل بالحقيقة وبالحقّ:

كنّا قد تبيّنا أنّ الأصل الألمانيّ لعبارة "العدل" (Die Gerechtigkeit) يعـــود إلى الجذر (gerechnen) الذي يفيد إعطاء كلّ ذي حقّ حقّـــه (العـــدل)، الإنصـــاف (l'équité) ويدلّ كذلك على الحقّ (Recht) والحقيقة (Die Wahrheit). فهل ينبغي أن يفهم العدل عند نيتشه فهما سياسيّا من جهة انتمائه إلى السياق الحقوقيّ؟ هل هـــو منخرط في المجال المنطقيّ من جهة تعلّقه بالحقّ والحقيقة؟ أم أنّه "الكلمـــة الأساســـيّة" المميّزة لميتافيزيقا إرادة الاقتدار، أي ميتافيزيقا حقيقة الموجود في كلّيته؟

يذكر هيدغر أنّ "الحقيقة هي قيمة ضروريّة لإرادة الاقتدار"، فهي التي تمكّنها من تثبيت وضعها للقيم. كما تظلّ الحقيقة من جهة ماهي ضـــرب مـــن الخطـــأ ضروريّة لأيّ نوع من الكائنات الحيّة، فهي التي تحدّد نمـــط الوجـــود[2]. لم تعـــد الحقيقة تعني عند نيتشه ذلك النمط من التوافق بين الفكر والوجود، بل صـــارت "نمطا من الخطأ". لا يمكن للحقيقة أن تتعلّق بإرادة الاقتدار إلاّ من جهة تعيّنها وفق هذه الماهيّة الجديدة التي حدّدها نيتشه: "ضرب من الخطأ". عندما تكون الحقيقـــة ضربا من الخطأ يصبح بإمكانها أن تتعلّق بالحياة، إذ هي التي تضمن للإرادة حفـــظ الاقتدار وكذلك تزايده.

تتحدّد ميتافيزيقا نيتشه على أنّها ميتافيزيقا إرادة الاقتدار، أي أنّها تهتمّ بحقيقة الموجود من جهة ماهو كذلك. فلماذا لا يمكن للعـــدل أن يكـــون مميّـــزا لهـــذه

---

1 المصدر نفسه، ص. 264.

2 المصدر نفسه، ص. 251.

الميتافيزيقا إذا كان متعلّقا تعلّقا أساسيّا بحقيقة الميتافيزيقا[1]؟ يوضّح هيدغر أنّ حضور "العدل" من جهة ماهو أساسيّ في فكر نيتشه لا يبدو جليّا، لذلك يتعسّر عليه في البدء تعيينه "كلمة أساسيّة" في فلسفته. تفكّر ميتافيزيقا نيتشه في حقيقة الموجود في كليّته، وتتحدّد هذه الحقيقة انطلاقا من الخاصيّة الأساسيّة المميّزة للموجود، أي إرادة الاقتدار. إذ عندما تكون إرادة الاقتدار محدّدة للحقيقة فذلك معناه في تقدير هيدغر النظر في ماهيّة الحقيقة على أنّها عدل[2]. لذلك يؤدّي تواتر حضور العدل في كلّ المجالات التي تهيمن فيها إرادة الاقتدار من جهة كونها خاصيّة أساسيّة للموجود في كليّته إلى تعيّنه (العدل) ماهيّة للحقيقة الأكثر حميميّة ضمن القراءة الهيدغريّة[3].

يعود هيدغر بالحقيقة إلى أصلها اليونانيّ "ἀλήθεια" الذي يفيد الانكشاف والتعرّي (non-occultation)، ويلاحظ أنّ هذه الماهيّة تتعلّق بالحقيقة من جهة ماهي تطابق بين الفكر والوجود (adéquation) لحظة التمثّل. يقصد نيتشه "بالحقّ"، "الحقيقة"، "الوجود" و"الموجود" الأمر نفسه[4]، أي أنّه يحافظ على نفس المعنى الذي حدّده أفلاطون: "الموجود الحقّ"(όν όντως ἀληθώσόν).

غير أنّ نيتشه يضفي على هذا المعنى اليونانيّ القديم رؤية حديثة تتوافق مع تحوّل فعل التمثّل إلى فعل لا يكتفي بالتمثّل فحسب بل يضع الموضوع المراد تمثّله. لذلك تصبح الحقيقة فعلا مثبّتا وواضعا لموضوع التمثّل، ويكون الحقّ الأمر المستقرّ والثابت داخل الفكر لحظة القيام بفعل التمثّل. لا يعني نيتشه بالثابت هاهنا ماهو مختصّ بالمعقوليّة أو ما يتواجد في عالم المثل الأفلاطونيّة، بل هو ما يضمن ثبات الكائن الحيّ، فصفة الثبات هي التي تمكّن من حفظ درجة الاقتدار والعمل على تزايدها. ينجرّ عن ذلك أنّ الحقيقة تصبح قيمة ضروريّة لتكثيف إرادة الاقتدار[5].

---

1 المصدر نفسه، ص. 263.

2 المصدر نفسه، ص ص. 264-265.

3 المصدر نفسه، ص. 261.

4 المصدر نفسه، ص ص. 254- 265.

5 المصدر نفسه، ص. 251.

يبدو أنّ تكثيف الحقيقة لإرادة الاقتدار يمكّن من تهيئة فضاء آمن للإنسان يكون فيه متيقّنا من وجوده. غير أنّ حصول اليقين لا يتأتّى من امتلاكنا للحقيقة في ذاتها، فاليقين هو ماهيّة الحقيقة نفسها. يمكّن هذا الفهم الإنسان من فرض سيادته على الأرض والإقامة في كليّة الموجود دون أن يكون مضطرّا إلى التعلّق بما وراء الأفق. يفضي هذا الأمر إلى تعيّن معنى جديدا للحريّة ينبع من تصوّرنا الجديد للحقيقة على أنّها عدل. يتحدّد التحرّر وفق هذه المنظوريّة على أنّه ضرب من "التشريع الحرّ والمستقّل" المميّز للإنسانيّة الجديدة، إنسانيّة الإنسان الأرقى[1].

عندما كان العدل متعلّقا "بالحقّ" (Recht)، فإنّ ذلك يجعله منخرطا في سياق منطقيّ أي يمكّننا في كلّ مرّة من تقديم "التبرير" (Die Rechtfertigung, justification) الخاصّ بانتظام فكرة ضمن مسار فكرة أخرى. فالعدل من جهة ماهو ضرب من "التبرئة" هو الذي يعطي لفكرة ما حقّها في أن تكون "حقيقيّة" أي أن توجد كواقع. يقدّم العدل إذن في كلّ مرّة جملة من البراهين والأدلّة التي يستخدمها كبنية دفاعيّة حتّى يتمكّن من تبرئة كلمة من كلمات نيتشه الأساسيّة. يعطي هيدغر المثال التالي: يكون العود الأبديّ من جهة كونه "كلمة أساسيّة" عند نيتشه فكرة حقيقيّة (vraie) لأنّها فكرة "عادلة" (juste) عندما تجعل ماهيّة إرادة الاقتدار متجليّة في وضوحها الأكبر. وعندما كانت إرادة الاقتدار خاصيّة أساسيّة للموجود، فهي التي تبرّئ العود الأبديّ للهو هو، أي هي من يبرّر تعيّنه كظاهرة من ظواهر سيادة إرادة الاقتدار. كما تكتمل ماهيّة الإرادة ضمن تمكّنها من سيادة الموجود، أي من خلال تبرئتها للعود الأبديّ.

نستنتج أنّ انتظام العود الأبديّ ضمن مسار إرادة الاقتدار يؤدّي إلى نشوء علاقة عادلة بين هاتين الكلمتين الأساسيّتين في ميتافيزيقا نيتشه. غير أنّ هذا النمط من "التبرير" أو من "التبرئة" لا يتقرّر إلاّ ضمن الفهم الجديد للعدل. إذ لا يمكن لماهيّة العدل أن تتحدّد تطابقا مع ماهو معطى، كما لا تتوافق مع جملة القوانين الداخلية التي نعود إليها كلّما قمنا بتبرير ما. يجد كلّ تبرير أساسه ضمن إرادة الاقتدار نفسها، أي ضمن تحديدنا للعدل على أنّه "المتمثّل الأقصى لإرادة

---

1 المصدر نفسه، ص. 256.

الاقتدار". ما معنى ذلك؟ يحدث الموجود داخل منطقة نفوذ الاقتدار من جهة كونه صورة من صور الإرادة. يعني ذلك أنّ هذا الموجود يحدث حدوثا حقّا ومستقيما (droit)، أي ينشأ ضمن الإرادة التي تحكم حتّى درجة اقتدارها. لذلك يمكن للعدل أن يبرّر حدوثه ويبرّؤه حتّى لا ينظر إليه خطأ[1].

يبدو أنّ قراءة هيدغر للعدل تتجاوز ما تصوّره كارل يسبرس عندما جعل العدل "شعورا فاعلا" و لم يردّه إلى إرادة الاقتدار. إذ اعتبر العدل شأنا يترتّب ترتيبا عاطفيّا عميقا، وإن تأكّد لديه أنّ العدل لا يتحقّق إلاّ من خلال الأمانة، الصّدق والحقيقة. لقد ردّ الأمانة والحقيقة إلى المجال العمليّ في حين ردّ العدل إلى المجال العاطفيّ[2]. فكيف عالج يسبرس علاقة العدل بالحقيقة؟

يذكر يسبرس أنّ تحقّق ماهيّة العدل يشترط الحقيقة، إذ هي التي تجعل التبرير والتعليل ممكنين لأنّها تنظّم الأشياء وفق نظام ما وتعاقب كلّ من يخرج عنه. كما يبيّن أنّ نيتشه لا يعتبر الحقيقة شأنا يخصّ فردا بعينه بل هي ضرب من الحقّ المقدّس[3].

5-العدل ضمن "كلمة أناكسيماندرس":

يظهر اهتمام هيدغر بأناكسيماندرس (Anaximandre) في بداية **الوجود والزّمان** (1927)، في **مشكلات أساسيّة للفينومينولوجيا**، وكذلك ضمن الجزء الثاني من **مفاهيم أساسيّة** (درس 1941). كما تناول هيدغر قراءة هذه "الكلمة" في محاولة سمّاها «كلمة أناكسيماندرس» (1946) ونشرت ضمن **شعاب** (1950). تعتبر هذه "الكلمة" ضاربة في القدم، فهي الأقدم على الإطلاق في تاريخ الفلسفة الغربيّة. لذلك يذكر هيدغر أصلها الإغريقيّ ويشفعه بالترجمة التي قدّمها نيتشه ضمن **الفلسفة في العصر التراجيديّ للإغريق** (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Greichen*)، الذي نشر بعد وفاته (1903) وإن كان

1 المصدر نفسه، ص. 262.
2 يسبرس، المصدر نفسه، ص. 207.
3 المصدر نفسه، ص. 208.

قد أنهى كتابته منذ 1873، أي يتـــزامن مـــع زمـــن نشـــر **ولادة التراجيـــديا** .(*Die Geburt der Tragödie,* 1972)

يتحدّث أناكسيماندرس في هذه "الكلمة" عن أصل نشأة الأشـــياء وكيفيّـــة زوالها، ويؤكّد أنّ الأصل الذي تنشأ عنه الأشياء هو نفسه الذي تؤول إليه عنـــد فنائها، استنادا لمنطق الضرورة. وذلك راجع في نظره إلى كونها تكفّر عن ذنبـــها، فتقاضي (juger) لعدم عدلها (injustice) توافقا مع نظام الزمن[1]. ونضمّن هاهنـــا نصّ "**كلمة أناكسيماندرس**" في لغتها الإغريقيّة الأصليّة:

«ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν,[2]»

يفهم هيدغر أنّنا منشدّون إلى اللّغة الأصليّة التي تكلّم بها أناكسيماندرس هذه "الكلمة" كما نحن منشدّون أيضا إلى لغتنا الأمّ، بل يبدو أنّنا متعلّقون باللّغة إجمالا كما نتعلّق بتجريبنا لماهيّتها. يظلّ ارتباطنا باللّغة ضروريّا حتّى لا تصير ترجمة هذه "الكلمة" أمرا اعتباطيّا[3].

وفيما يلي الترجمة الألمانيّة التي يقدّمها نيتشه لـــ "**كلمـــة أناكســـيماندرس**" كما وردت في الجزء الرابع من الكتاب المذكور آنفا:

«Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen nach der Notwendigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit.[4]*»*

---

1 Heidegger, «La parole d'Anaximandre», *Chemins*, p.387.

2 Hermann Diels, *Die Fragmente Der Vorspkratiker,* Anaximandros, Griechisch und Deutsch, Zweite Auflage, Erster Band, Berlin, Wiedmannsche BuchhanDlung, 1906, 9, Simplic, Phys, 24, 13.

3 Heidegger, «La parole d'Anaximandre», *Chemins,* p.395.

4 Nietzsche, Werke, in drei Bänden. München 1954, Band 3, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre,* §348-351, in Site Web: www.zeno.org. (التشديد من عندنا)

يشير هيدغر إلى أنّ ترجمة نيتشه لـــ "**كلمة أناكسيماندرس**" تستند إلى درس ألقاه سنة 1870 (**الفلاسفة الماقبل أفلاطونيين، مع تأويل لشذرات مختارة**). كما توجد عدّة ترجمات فرنسيّة متباينة لهذه "الكلمة"، أهمّها ترجمة فولفقنق بروكماير (Wolfgang Brokmeier) الذي قام بترجمتها ضمن الأثر الهيـــدغريّ: **شـــعاب**. وفيما يلي نصّ الترجمة الفرنسيّة:

«D'où les choses ont leur naissance, vers là aussi elles doivent sombrer en perdition, selon la nécessité; car elles doivent expier et être jugées pour leur injustice, selon l'ordre du temps.[1] *»*

لقد قام نيتشه نفسه بقراءة "**كلمة أناكسيماندرس**" ضمن منحـــى تـــأويليّ حاول من خلاله الكشف عن الغموض الذي ميّز هذه "الكلمة". يصـــف نيتشـــه هذه الكلمة بكونها "كلمة-لغزا"، ويعتبر صاحبها "المتشـــائم الأصـــيل". يـــذكر أناكسيماندرس في كلمته أنّ جميع الأشياء تعود عندما تفنى إلى الأصـــل الـــذي نشأت عنه، فهل لذلك علاقة بما يقوله شوبنهاور عنـــدما يؤكّـــد أنّنـــا محكـــوم علينا بالموت، أو أنّنا نكفّر عن خطيئة الولادة مـــرّة أولى بالحيـــاة ومـــرّة ثانيـــة بالموت[2]؟

---

1 Heidegger, «La parole d'Anaximandre», *Chemins*, p.387.
M. Conche, Anaximandre, Fragments et témoignages, Texte grec, traduction, يمكن أن نذكر أيضا ترجمة كـــونش introduction et commentaire, Collection. «Epiméthée», Paris, P.U.F, 1991: «(Le fragment Dk 12B1) …ce dont il ya genèse pour les étants, vers cela aussi ils retournent et c'est leur destruction, selon la nécessité. Car ils se payent justice et châtiment les uns aux autres pour leur injustice selon l'ordre du temps».

2 Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena,* Munich, Piper Verl, 1913 (p. Deussen [éd.], Œuvres complètes, t. V), vol. II, chap. XII «Suppléments à la doctrine de la douleur universelle», paragraph. 156, p. 328 (N.d.T), cité par Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs suivi du Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement,* Textes et variantes établis G.Colli et M. Montinari Traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1975, p.25.

يثبت أناكسيماندرس أنّ صيرورة الأشياء منذ لحظة ولادتها إلى لحظة فنائها هي ضرب من التكفير عن ذنبها تجاه الوجود. كلّ الأشياء التي تعيش مسار الصّيرورة ينبغي أن تعاود الظهور من جديد ضمن مسار دائريّ. فعندما كانت هذه الأشياء ذات خاصيّات محدّدة، فإنّها لا يمكن أن تكون مبدأ للوجود. أمّا الوجود الحقيقيّ فلا يمكن في تصوّر أناكسيماندرس أن يكتسب خاصيّة محدّدة، لأنّ تحديد هذه الخاصيّة يحول دون خلوده أو أبديّته. ينبغي على الوجود الأصليّ أن يكون لامحدّدا في تقدير أناكسيماندرس حتّى تكون الصّيرورة مسارا أبديّا. يؤكّد نيتشه أنّ أبديّة الوجود الأصليّ أو لا يكمن في كونه غير فان كما يذهب إلى ذلك شرّاح أناكسيماندرس، بل في كونه مستثنى من الخاصيّات المحدّدة المؤدّية إلى الموت. يعني ذلك أنّ يضمن الوجود الأصليّ الأبديّة من جهة تعيّنه ما-بعد الصّيرورة. تكفّر الأشياء عن ذنوبها وأخطائها أي **لاعدلها** (injustice) إزاء نفسها وإزاء بعضها البعض بموتها وفنائها، بمعنى أنّ موتها هو إعادة **للعدل** إلى نظام الأشياء لتعاود ظهورها مرّة ثانية توافقا مع الزّمن. بيد أنّ نيتشه يتساءل: "كيف يمكن لمن يحقّ له الوجود أن يفنى ويمّحي؟ (...) أيّ قيمة يمكن أن نسند لوجودنا؟ وأيّ معنى لوجودنا إذا كان فاقدا للقيمة؟[1]"

يبدو أنّ اهتمام هيدغر بقراءة "**كلمة أناكسيماندرس**" ضمن أصلها اليونانيّ وكذلك ضمن مختلف الترجمات التي حاولت الاقتراب من المعاني الكامنة فيها راجع إلى اهتمامه بما يراه نيتشه أساسيّا في هذه الكلمة بالذات أي "العدل". يتعيّن "العدل" كلمة أساسيّة عند نيتشه كما تتعيّن "**كلمة أناكسيماندرس**" أساسيّة هي الأخرى في **شذراته** لكونها تمكّننا من فهم فلسفته. فما الذي يجعل من "العدل" كلمة أساسيّة عند نيتشه وكذلك عند أناكسيماندرس؟ كيف يقرأ هيدغر نيتشه هاهنا مرورا بالإغريق؟ ألا يبدو أنّ العودة إلى الإغريق مباشرة هي ضرب من

---

1 Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs suivi du Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement,* Textes et variantes établis G.Colli et M. Montinari Traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1975, pp.25-27.

الصّمت الهيدغريّ عن اللّحظات التي تلي أناكسيماندرس وتسبق نيتشه نفسه؟ إلى أيّ حدّ يمكن أن نعتبر تفسير هيدغر لـ "**كلمة أناكسيماندرس**" "تفسيرا صامتا" على حدّ تعبير ديدي فرنك (Didier Franck) في كتابه **هيدغر والمسيحية**[1]؟

تجدر الإشارة إلى أنّ الأصل اليونانيّ لعبارة "عدل" كما ذكرت في نصّ أناكسيمادرس هي (δίκην) وترجمها نيتشه بالعبارة التالية (gerichte). في حين أنّ نقيضها في اللّغة اليونانيّة هو (άδικίας) أي اللاّعدل أو "الظلم" وترجمها نيتشه باللّفظ الألمانيّ التالي (Ungerechtigkeit). تعني (gerichte) "الحكم"(jugement)، الحكمة، وكذلك ممارسة القضاء. كما يمكن أن نحدّد المقابل الفرنسيّ لهذه العبارات كما جاءت في الترجمة الفرنسيّة التي قام بها فولفقنق بروكماير (Wolfgang Brokmeier) لكتاب هيدغر المسمّى **شعاب** (devoir être juger).

يذكر هيدغر أنّ هارمان ديلز[2] (Herman Diels) قام بنشر كتابه **شذرات الما-قبل سقراطيين** (*Fragmente der Vorsokratiker*) سنة 1903، وهي السنة نفسها التي نشر فيها ديلز كتاب نيتشه الذي يتضمّن دروسه حول **الفلاسفة الما-قبل أفلاطونيين** (*Die Vorplatonischen Philosophen*). لقد تضمّن كتاب هارمان ديلز ترجمة ألمانيّة لكلمة أناكسيماندرس انطلاقا من النصّ الاغريقي الذي نشر لأوّل مرّة سنة 1872.

---

1 Didier Franck, *Heidegger et le christianisme; L'explication silencieuse*, Paris, P.U.F, Épiméthée, 2004. التشديد من عندنا

2 لقد نشر هارمان ديلز **شذرات الما-قبل سقراطيين** (*Fragmente der Vorsokratiker*) سنة 1903 في مجلّدين، في حين أنّ النشرة النهائيّة لهذه **الشذرات** صدرت سنة 1952 بمساعدة كرانز ديلز (Kranz Diels). نذكر فيما يلي أهمّ أعمال هارمان ديلز:

-*Doxographie,* Berlin, 1879.

- *Zur Textgeschichte der Aristotelischen,* Berlin, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1883, 42p.

-*Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlin, 1903, 2 tomes, 3ème volume par W. Kranz.

وفيما يلي نصّها:

«Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie Zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre nach Zeit Anordnung[1] »

نلاحظ أنّ العبارة الدالّة على العدل هاهنا هي (gerechte) وجاءت في شكل نعت أو صفة (العادل، le juste). أمّا العبـــارة الدالّـــة علـــى اللاّعـــدل فهـــي (Ungerechtigkeit). بمعنى أنّ هارمان ديلز يتـــرجم مـــن اليونانيّـــة (δίκην) و(άδικίας) معتمدا نفس العبارات الألمانيّة التي يعتمدها فولفقنغ بروكمـــاير. لقد ترجم فولفقنغ بروكماير إلى اللّغة الفرنسيّة الترجمة التي قدّمها هارمان ديلز لـــ "**كلمة أناكسيماندرس**" كالتالي:

«Or, de là où les choses s'engendrent, vers là aussi elles doivent périr selon la nécessité; car elles s'administrent les unes aux autres châtiments et expiation pour leur impudence, selon le temps fixé.[2] »

لقد قدّم الأستاذ محمّد محجوب ترجمة عربيّة لـــ "**كلمـــة أناكيســـماندرس**" ضمن مؤلّفه **مدخل إلى الفلسفة القديمة** حيث يكتب متحدّثا عن هذه الكلمة: "لم يبق لنا ممّا خلّفه أناكسيماندريس إلاّ مقالة قصيرة تترجّح نسبتها إليه وإن بتفاوت، (...):

"**ما عنه كون الأشياء التي توجد هو أيضا ما إليه يكون فســـادها علـــى الحتم. فيؤدّي الـــقِـــصاص بعضها إلى بعض ويفتدي، على ما ظلم، وفق مـــا يقتضي الزّمان**"[3].

لقد شدّد هيدغر ضمن الفقرة 21 من **مفاهيم أساسيّة** على هيمنة كلّ مـــن الترجمة النيتشويّة وترجمة هارمان ديلز على كلّ قـــراءة تأويليّـــة لـــــ "**كلمـــة**

1 Site web: Philosophie. Vetter. Cc/.../07-08WsVo-Grundzüge, Réf: Ao. Univ.Dr. Helmuth Vetter. 180170 Vo Geschichte der Philosophie 1 Antike-Ws2007/08. التشديد من عندنا

2 Heidegger, «La parole d'Anaximandre», p.388. (التشديد من عندنا)

3 محمّد محجوب، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، تونس، المركز القوميّ البيداغوجيّ، سلسلة دراسات، 1997، الفصل الثاني، ص. 25، (التشديد من عندنا).

أناكسيماندرس"، لذلك تعدّ قراءة هيدغر لهذه "الكلمة" مناقشة لتأويلات كلّ من نيتشه، هارمان ديلز وكذلك ديلز كرنـز (Diels Kranz) لهذه "الكلمة". يتعلّق القسم الأوّل من "الكلمة" بنشأة الأشياء وفنائها، في حين يهتمّ الجزء الثاني بالذنب والتكفير عنه، بالعدل واللاّعدل. أي أنّ الجزء الثاني يطـرح مسـائل "إيتيقيّـة"، "أخلاقيّة" و"قانونيّة" تمسّ جملة القضايا المطروحة راهنا[1].

بيد أنّ الفرق بين ترجمة نيتشه وديلز يظلّ واضحا، إذ يؤكّد هيدغر أنّ ترجمة ديلز هي ترجمة حرفيّة. كما أنّه يلاحظ أنّ الترجمة النيتشويّة أشدّ وفـاء للـنصّ اليونانيّ مقارنة بترجمة هارمان ديلز. يعدّ نيتشه أناكسيماندرس منتميا إلى الفلاسفة الما-قبل أفلاطونيين، أمّا ديلز فيعدّه من بين الفلاسفة الما-قبل سـقراطيين. لكـنّ هيدغر يصرّ على وجود ضرب من التماهي بين هاتين التسميتين لكونهما تقصدان الأمر نفسه، ذلك أنّ أفلاطون وأرسطو يمثّلان نموذجا لتأويل أفكـار الفلاسـفة القدامى أمثال أناكسيماندرس. يعني ذلك أنّ قراءة الفلسـفات السـابقة علـى أفلاطون أو السابقة على أرسطو لا يمكن أن تكون ممكنة دون اعتمـاد المفـاهيم الأفلاطونيّة والأرسطيّة[2]. لعلّ ذلك هو السبب الذي يـدفع هيغـل إلى اعتبـار المفكّرين الأوائل فلاسفة ما-قبل أرسطيين، إذ يعدّه المنبع الأكثر ثراء[3]. فهل يعني ذلك أنّ القراءة التأويليّة تنشأ بردّ السابق للاّحق لا بردّ اللاّحق للسابق؟ كيـف يمكن أن نقرأ أناكسيماندرس مثلا بناء على من جاء بعده؟

يعود هيدغر في قراءته لكلمة أناكسيماندرس إلى هيغل، إذ يبدو أنّه المفكّـر الوحيد الذي صمت إزاء هذه الكلمة رغم كونه شديد التعلّق بتاريخ الفلسـفة. كما يذكر أنّ سامبليكيس (Simplicius) كان قد أورد كلمة أناكسـيماندرس ضمن شرحه **لفيزيقا** أرسطو (سنة 530 م). بيد أنّه يلاحظ أنّنا نجهل المكان الذي قيلت فيه هذه الكلمة، كما لا نعلم لا كيف ولا لمن قيلت. يبحث هيدغر فيمـا

1 Heidegger, *Concepts fondamentaux,* texte établi par Petra Jaeger, Trad. Pascal David, Paris, Gallimard, 2001, Seconde partie, §21, pp.128-129.

2 Heidegger, «La parole d'Anaximandre», pp.388-389.

3 المصدر نفسه، ص. 390.

يمكن أن تحيلنا عليه "كلمة أناكسيمادرس" بعد ألفيتين ونصف من الزمن ويتساءل: عمّ يتحدّث أناكسيمادرس؟ ومن أيّ موقع يتكلّم؟ هل إنّ هذه "الكلمة" تسيطر على أفهامنا لكونها غابرة في الزّمان[1]؟

تتحدّد كلمة أناكسيماندرس في تقدير هيدغر "كلمة أساسيّة" لأنّ الفكر هاهنا هو من يتكلّم. لكن لا يمكن أن يكون الفكر أمرا من الأمور الموغلة في التجريد والتنظير، بل هو ضرب من "الشعر" الذي ينبثق من فرط إحساسنا بالوجود. ذلك أنّ التفكير في الوجود يتعيّن قصيدة شعريّة تحوّل المفكّر فيه منطوقا شعريّا، كما لو أنّ اللّغة تسترجع ماهيّتها الأصليّة فتصير شعرا ينظم في الوجود[2]. فكيف يماهي هيدغر بين الفكر والشعر؟ إلى أيّ حدّ يمكن أن يكون الشعر الماهيّة الأصليّة للفكر؟ ألم يكتب بارمنيدس "قصيده" في الوجود؟ إنّ ردّ الفكر إلى الشعر هو ضرب من التمرّد على ما أقرّه أفلاطون في **الجمهوريّة** وتأكيد للمنعطف الاستيتيقيّ الذي شهدته الفلسفة المعاصرة عندما أدركت تعلّق الفكر بالشعر.

قد تتعيّن "**كلمة أناكسيماندرس**" بمثابة نظريّة في علوم الطبيعة تبحث في أصل الأشياء متتبّعة مسار ظهورها الذي يتوافق مع أحداث الحياة اليوميّة. لكن هيدغر يفهم هذه "الكلمة" من جهة كونها قولا شعريّا في الوجود وإن كانت تتحدّث عن "العدل" و"اللاّعدل"، عن العقاب والتكفير[3]. يبدو أنّ المفاهيم الأساسيّة الواردة ضمن "**كلمة أناكسيماندرس**" هي مفاهيم أخلاقيّة وقانونيّة مندرجة في سياق علم الطبيعة. لذلك يتبيّن هيدغر أنّ العبارتين اليونانيّتين الواردتين (δίκην) و(ἀδικίας) لا يقصدان أمرا واحدا بل يحيلان على معان عدّة[4].

يفهم هيدغر أنّ هذه "الكلمة" تتحدّث عن الأمر نفسه، أي عن "الموجود"(όντα τα)، أو أنّ الموجود هو الذي يتكلّم من خلالها من جهة

---

1 المصدر نفسه، ص ص. 391–392.

2 المصدر نفسه، ص. 396.

3 المصدر نفسه، ص. 397.

4 المصدر نفسه، ص ص. 398–399.

الاكتمال الأقصى للميتافيزيقا. يشرع هيدغر في قراءة "**كلمة أناكسيماندرس**" انطلاقا من العبارة الأخيرة (ἡ ἀδικία) وهي العبارة التي تسمّي في نظره الخاصيّة الأساسيّة **للحضور** (وجود الموجود) ويترجمها إلى الألمانيّة باعتماد اللّفظ التالي: (Ungerechtigkeit). فأيّة علاقة يمكن أن تقام بين اللاّعدل و**الحضور**؟ أيّ أمر لدى **الحضور** يمكن أن يغيب فيه "العدل"؟ تدلّ عبارة "اللاّعدل" على غياب "العدل"(δίκη)، كما تدلّ هذه العبارة بعيدا عن السياقات الأخلاقيّة والقانونيّة على وجود شيء ما خارج محوره، أي منفصل عنه. لكن يذكّرنا هيدغر اعتدنا أن نترجم هذه العبارة (δίκη) باللّفظ الألماني الذي يدلّ على معنى "الحقّ" (Recht)، بل ثمّة من يتصوّر أنّه مرادف"للعقاب" فيترجمه (Züchtigung)[1].

يقرأ هيدغر "**كلمة أناكسيماندرس**" كالتالي: "تقول هذه الكلمة: يوجد **الحضور** من جهة كونه **الحضور** الذي يوجد خارج المحور". ذلك أنّ "الحضور" متعيّن ضمن "اللاّعدل" المنفصل عن محوره، فكيف يمكن للحضور أن يحضر دون أن يكون متصّلا؟ يبدو أنّ "الحضور" يقيم في كلّ مرّة داخل الوجود لزمن محدّد، أي أنّه حضور بين غيابين اثنين. لذلك فهو ينشأ عن الظهور وينتهي ضمن الغياب، لكنّه يحضر خارج محوره لأنّه سيعود إلى الغياب من جديد. إنّ إقامة الحضور ضمن الوجود تقع زمن "البين-بين" (entre-deux)، وهو الزمن الذي يختصّ به "اللاّعدل" من جهة كونه غيابا للعدل. معنى ذلك أنّ الحضور المنفصل (للحضور) يكون مرتبطا بحضور اللاّعدل زمن غياب العدل. وعندماكان الحضور دالاّ على الموجود، فإنّ هيدغر يؤكّد أنّ (ἀδικία) هي ميزة أساسيّة للموجود[2].

تبدو قراءة هيدغر لـ "**كلمة أناكسيماندرس**" متعيّنة ضمن قراءته لنيتشه عامّة، فالمناخ هاهنا يسمح بمناقشة نيتشه (وكذلك هيغل) في قراءته لأناكسيماندرس وإن كان هيدغر نفسه يتحدّث عن "**كلمة أناكسيماندرس**". لذلك نلاحظ أنّه يكرّر قراءته لنيتشه من خلال مناقشته لكلمة أناكسيماندرس ما بين مؤلّفه **شعاب** (*Holzweg,* 1950) ومؤلّف آخر هو **مفاهيم أساسيّة** (1941):

1 المصدر نفسه، ص. 426.

2 المصدر نفسه، ص. 427.

ففي كلا الكتابين يبدو جدل هيدغر مع نيتشه قائما على تحصيل الرهان نفسه، ألا وهو الإجابة عن سؤال "**من هم الإغريق؟**" بل إنّ مؤلّفه **شعاب** يعدّ في مجمله قراءة وشرحا لفلسفة نيتشه على نحو من الأنحاء، أي من جهة علاقته بالإغريق. فكلّ ما يحكيه هيدغر عن أناكسيماندرس في كلمته (وكلّ ما يحكيه عن أفلاطون وما قبل-السقراطيين) هو إعادة تنزيل وتأويل وفهم للإغريق من خلال مناقشة تأويلهم النيتشوي، وكلّ ما يحكيه هيدغر عن أرسطو هو إعادة فهم الإغريق من خلال مناقشة تأويلهم الهيغلي: إذ يعدّ نيتشه قلبا للأفلاطونيّة في حين يكون هيغل بسطا وانتشارا (déploiement) للأرسطيّة. فموضوع النظر في هذه "الكلمة" لا يتعلّق بمحاولة العثور على فكرة "للعدل"، بل إنّ الخصوصيّة تكمن في جدل هيدغر مع نيتشه حول فهم أناكسيماندرس، أي فهم الإغريق عامّة. لقد كان بناء الحداثة الألمانيّة مثلما كان بناء الحداثة الأوروبيّة عامّة من خلال إعادة تنشيط اليونانيين كأنموذج للحداثة، وهو الأمر الذي تمّ لدى الإيطاليينو الفرنسيين والألمان وكذلك لدى الانغليز وإن كان بدرجة أقلّ. معنى ذلك أنّ النهضة الأوروبيّة تمّت من خلال الجدل مع الإغريق: إذ قدّم كلّ من هيغل، نيتشه وهيدغر النماذج الثلاثة الكبرى التي تصوّروها ضروريّة لقيام هذه النهضة[1].

---

1 ملاحظة: لقد استثنينا هوسرل هنا لأنّه يمثّل نمطا آخر من العودة إلى الإغريق (أصل الفينومينولوجيا ليس هوسرل بل أرسطو)، أمّا الفلاسفة الآخرون فهم مجرّد تنويعات.

من هو نيتشه؟

لقد تفطّن هيدغر إلى أنّ الإمساك بمقاصد فلسفة نيتشه كامن ضمن إمكانيّة فهم ما تعنيه "كلماته الأساسيّة"، فهي التي تمثّل "العرصات الأوليّة" التي تقوم عليها الميتافيزيقا لديه[1]. ويستكشف ضمن قراءته لنيتشه أنّ كلّ "كلمة" من "كلماته الأساسيّة" تتوافق مع جزء من أجزاء الميتافيزيقا الخمسة، لذلك تبدو على غاية من الوحدة والارتباط إلى الحدّ الذي يجعلنا غير قادرين على النظر في "كلمة" دون التعرّض إلى بقيّة "الكلمات"[2]. معنى ذلك أنّ تناولنا "لكلمات نيتشه الأساسيّة" تناولا منفردا لا يقصد منه أنّها منفصلة، فالفصل وهميّ وغايته منهجيّة فحسب. إذ نتبيّن أنّ هيدغر نفسه لم يتمكّن من التفريق بين "الكلمات" عند قراءتها، إذ لا تتحدّث الفقرة المعنونة "إرادة الاقتدار" عن هذه "الكلمة" فحسب، بل يمرّ هيدغر إلى ذكر علاقتها ببقيّة "الكلمات". لذلك كان من العسير علينا أن نلملم ما كتبه هيدغر حول هذه "الكلمة" أو تلك. كما تجدر الإشارة إلى أنّه من طبيعة القراءة الهيدغريّة أن تراوح بين "العرض" و"التأويل"، أي أنّ القول النيتشويّ يشفع دوما بالتأويل الهيدغريّ، إلى درجة أنّنا لا نكاد نميّز بين ما يقوله نيتشه وما يؤوّله هيدغر. فتنصهر القراءة التأويليّة مع القراءة التي تعرض منطوق نيتشه نفسه، إلى الحدّ الذي يجعل من هيدغر "نيتشه آخر" ويجعل من نيتشه "هيدغريّا" فيما يعنيه.

يعترض هيدغر على القراءات الإيديولوجيّة لـ "كلمات نيتشه الأساسيّة"، فإرادة الاقتدار لا تردّ إلى فرض العنف ضمن سياق سياسيّ أو حربيّ، ولا تشرّع

---

1 Heidegger, *Nietzsche II*, pp.210-211.

2 المصدر نفسه، ص ص. 262-263.

للنفوذ والهيمنة، بل تردّ إلى مجال التواصل النـزوعيّ والاندفاعيّ في سياق يكـون فيه الجسد "الخيط الناظم" لكلّ علاقة لها مع الواقع. لذلك عزم على التصدّي لهذه القراءات والانتصار لنيتشه في مقابل الردّ على كلّ الإدّعاءات الـتي نشـأت في ظروف معتّمة، عاشتها ألمانيا في الثلاثينات. لذلك فما يهمّه هو التأكيد علـى أنّ إرادة الاقتدار لا تردّ إلى فكرة الصّراع الهرقليطيّ كما يـدّعي بـوملار، ولا إلى نـزعة الانتقاء البيولوجي، بل تتعلّق بماهو فيزيولوجيّ في الإنسان، لذلك تكـون "انفعالا ووجدا وإحساسا"، وتصير "**الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود**". بمعنى أنّها تتكفّل بتفحّص الوجود وإزالة البهتان عنه، ذلك أنّ "نسيان الوجود" راجـع في تصوّر هيدغر إلى تغلغل البهتان وسيطرته على الأفهام. لذلك ينبغي مراجعة علاقة إرادة القتدار بالوجود وبالحقيقة، فنحصل على قضيّتين أساسيّتين:

القضيّة الأولى: إرادة الاقتدار هي البنية الأساسيّة للوجود.

القضيّة الثانية: يهتمّ العود الأبديّ بطريقة وجود الموجود.

أن تكون إرادة الاقتدار بنية أساسيّة للموجود، هو أن تصير فنّا، لأنّ الفنّ هو البنية الأكثر شفافيّة لإرادة الاقتدار. يتحدّد الفنّ حدثا أساسيّا للموجود لأنّه عنصر مضّاد للعدميّة من جهة كونه متعلّقا بفعل الخلق الذي يكون في حدّ ذاتـه فعـلا واضعا للبنية. يفضي ذلك إلى الاقرار بأنّ إرادة الاقتدار تصدر عن انتماء أصليّ إلى ثنائيّة الفنّ والحقيقة، فتحصل من جرّاء اللاّتوافق أو التضـارب بـين "الجمـال" و"الحقيقة"، إذ الفنّ أقوى مثير للحياة، ويكون الجسد الخيط الناظم لكلّ تأويليّـة تصدر عن إرادة الاقتدار. يبدو الجسد من جهة كونه ممثّلا للحالة الفيزيولوجيّـة لدى الإنسان شرطا ضروريّا ليصير الفنّ حركة مضادّة للعدميّة، فكلّ ماهو مناقض للحياة لا يتوافق ضرورة مع إرادة الاقتدار.

كما اعترض هيدغر على تأويلي كلّ من بوملار وبسبرس للعـود الأبـديّ، فالأوّل ردّه إلى صيرورة هيرقليطس وأوّله في سياق سياسيّ، والثاني اعتبره مناقضا لإرادة الاقتدار ورفض ردّه إلى سؤال الوجود المميّز لتاريخ الفكر الغربيّ عامّة. لقد أكّد هيدغر على السبق الزمنيّ والتاريخيّ للعود الأبديّ للـهو هـو علـى إرادة الاقتدار، لكنّه رغم ذلك ارتأى أن تكون إرادة الاقتدار "**الكلمة الأساسيّة الأولى**

والأخيرة"[1]. غير أنّ ذلك لا يمنعه من الإقرار بأنّ الوحدة بين هـاتين "الكلمـتين الأساسيّتين" هي إيذان باكتمال الميتافيزيقا أو نهايتها. فإذا كان العـود الأبـديّ يبرهن على صيرورة الوجود، فإنّ إرادة الاقتدار تكون مرغمة في كلّ مـرّة علـى تجاوز هذه الصّيرورة. فمن جهة أولى يكون الوجود متنافرا مع الصّيرورة، ومـن جهة ثانية يكون متحّدا معها: ذلك هو المعنى الذي عناه نيتشه نفسه عندما أكّـد ضرورة "إدخال الصيرورة على الوجود". وهكذا تكون إرادة الاقتدار في حدّ ذاتها عودا أبديّا للهو هو، فهي افتراض مسبق ومبدأ ماديّ لهذا العود الأبـديّ نفسـه. كما تكون مبدأ لمعرفته من جهة كونه ذروة الفكر النيتشويّ.

يردّ هيدغر وقوع الميتافيزيقا الغربيّة في "العدميّة" إلى نسيان السـؤال عـن "العدم". بيد أنّ التساؤل عن العدم هو ضرب من التساؤل الذي يتجاوز الموجود وإن يجعل منه شيئا موجودا، لذلك تبدو الإجابة عن هذا السؤال مستحيلة عنـدما تكون الرابطة المنطقيّة الدالّة على الوجود (est) حاضرة في كلّ إجابـة. بيـد أنّ هيدغر يدرك أنّ السؤال عن العدم يمثّل الاسـتفاقة الأولى للميتافيزيقـا. تتحـدّد "العدميّة" عند نيتشه مسارا أو حركة تاريخيّة مميّزة للفكر الغربيّ، بحيـث أفقـدت "المعقول" هيمنته وأفرغته من المعاني التي كان يحيل عليها. لذلك، صارت محـدّدة لتاريخ الوجود نفسه، وأدّت إلى تجلّي ماهيّة جديدة للإنسان انطلاقا من فاجعـة "موت الإله".

يميّز هيدغر بين "عدميّة فاعلة" و"عدميّة سالبة": أمّا "العدميّة الفاعلة" فهـي المكتملة لأنّها استطاعت أن تبلغ حدّها الأقصى، فتثبت بقدر ما تنفـي لكونهـا تصدر عن إرادة الاقتدار نفسها. في حين تظلّ "العدميّة السـالبة" غـير مكتملـة لكونها لم تتجاوز حيّز النفي والسلب، فهي تصدر عن إرادة ضعيفة. لم يـتمكّن

---

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 384:
«S'il est vrai que la pensée de la Volonté de puissance est la *première* et, selon le rang, la plus haute de la métaphysique nietzschéenne et partant de la métaphysique occidentale absolument, nous ne parviendrons à penser de façon décisive cette pensée métaphysique première et *dernière* qu'en suivant les étapes et les détours que Nietzsche, le penseur de cette pensée, a lui_même effectués.» (التشديد من عندنا)

نيتشه في تقدير هيدغر من تجاوز العدميّة، فمجرّد النظر إلى الموجود على أنّه "قيمة" يجعل من الفكر النيتشوي فكرا عدميّا. لذلك تكون ميتافيزيقا نيتشه "عدميّة قصوى"، لأنّها سعت إلى تجاوزها لكنّها أدّت إلى اكتمالها، فهي ليست أقلّ عدميّة من "ميتافيزيقا أفلاطون". لا يمكن التفكّر في العدميّة و"موت الإله" إلاّ من خلال إرادة الاقتدار نفسها. بيد أنّ العدميّة تمثّل أفقا ملائما للنظر في "الإنسان الأرقى" من جهة كونه هو الآخر "كلمة أساسيّة" لدى نيتشه.

أمّا "العدل" فهو "الكلمة الأساسيّة" التي تتوافق هي الأخرى مع قسم من أقسام الميتافيزيقا الخمسة. يعرّف هيدغر العدل على أنّه "نمط من التفكير يخصّ إرادة الاقتدار"، فهو أن نفكّر في المعنى الذي يجعل إرادة الاقتدار تتكفّل وحدها بمهمّة تأسيس القيم[1]. يكون العدل المتمثّل الأقصى للحياة، أي لإرادة الاقتدار من جهة كونه هو الذي يصيّرنا أسيادا على أنفسنا. يتوافق العدل من جهة ما هو خاصيّة أساسيّة لإرادة الاقتدار مع الاستقامة (Das Gerechte) ويكاد يكون متماهيا مع الحقّ (Recht) والحقيقة (Die wahrheit).

لا ينبغي قراءة الأثر النيتشوي قراءة تنتابها الحيرة من جرّاء تواتر شذراته وعدم انتظامها حول مبحث معيّن، بل لابدّ من التنبّه إلى ضرورة تتبّع الأفق الذي تنشأ ضمنه هذه "الكلمات" وتتحدّد صرحا مترابط البنيان. فما أنجزه هيدغر ضمن دروسه حول نيتشه هو ضرب من توجيه الفكر القارئ لنيتشه نحو إمكانيّة العبور إلى فهمه فهما لا يحيد عن المقصود. فقراءته "للكلمات الأساسيّة" تؤلّف مقاما للتفكير "الفينومينولوجيّ" في "الأشياء ذاتها" التي تستحدث أفقا ملائما لمواصلة اهتمامنا بفلسفة نيتشه. لذلك فإنّ توجّهه إلى قراءة نيتشه من خلال "كلماته الأساسيّة" ليسا تبريرا ميتافيزيقيّا للتهم المنسوبة إليه، بل هو "الإجابة الفلسفيّة" التي لا يمكن أن تضاهيها أيّة "إجابة أخلاقيّة". بمعنى أنّه لا وجود لعلاقة بين "الأثر والالتزام" كما حاول أن يبيّن ذلك هابرماس نفسه، بل إنّ الأثر نفسه شاهد على بطلان الالتزام. لذلك لا ينبغي مقاضاة هيدغر "أخلاقيّا" بل ينبغي تتبّع الأثر فيما يمكن أن يدلّ عليه من تورّط في هذا الالتزام السياسيّ. إذ قد لا تتمكّن الأخلاق

---

1 هيدغر، **نيتشه 2، ص.** 257.

من تقدير غايات الفكر، كما لا يمكن للفلسفة أن تقدّر مدى مطابقة "العملـــيّ" لماهو "فكريّ".

لا تتجلّى هيمنة نيتشه من جهة ما تفصح عنه فلسفته، ولا من جهة تزايـــد مؤيّديه أو ممثّليه، بل تتجلّى في قدرته على جعل "كلمته الأساسيّة الأولى" قـــرارا ميتافيزيقيّا يبتعد بتاريخ الفكر الغربيّ خارج حدوده[1]، إذ استبق اكتمال الأزمنـــة الحديثة عندما عيّن "إرادة الاقتدار" "الكلمة الأساسـيّة الأولى". تفصـــح هـــذه "الكلمة" عن اكتمال مسبق للميتافيزيقا، فيصير نيتشه لذلك "آخـــر ميتـــافيزيقيّ" (Der letzte Metaphysiker) في تاريخ الفكر الغربيّ. تبدو الميتافيزيقا قدرا محتوما (Verhängnis, fatalité) يلازم الإنسان، وميزة أساسيّة حدّدت تـــاريخ الفكـــر الغربيّ عامّة. غير أنّها ترجع الأمور الإنسانيّة إلى الموجود دون أن تـــتمكّن مـــن استكشاف "وجوده" الأساسيّ.

لقد اعتبر هيدغر إرادة الاقتدار" ضربا من القرار التاريخيّ الحاسم الذي اتّخذه نيتشه تجّاه عصره، ليكون محدّدا لمنطق "النهاية"(Endzeit) في معنى الاكتمال. غير أنّ هذا "الاكتمال" قد يتحوّل إلى "بداية جديدة"(Anfang)[2]. كما يذكر ضـــمن "تجاوز الميتافيزيقا" أنّ نهاية الميتافيزيقا لا يقصد بها نهاية الفكر، فالنهايـــة إيـــذان بالشروع في البدء مجدّدا[3]. فكيف حدّد هيدغر علاقة نيتشه بالميتافيزيقا؟ ما معـــنى أن يكون نيتشـــه "آخـــر الميتافيزيقيين"؟مـــا المقصـــود بالنهايـــة؟ هـــل تعـــني "الانتهاء"(Endzeit) أم "الاكتمال"(Vollendung, achèvement)؟

لا يقصد هيدغر بالاكتمال "الانضمام الأخير" لجزء من الميتافيزيقـــا كـــان منقوصا، أو سدّا لثغرة لا تزال نشازا في تاريخ الفكر، بل يعـــني انفتـــاح كـــلّ "الاقتدارات الأساسيّة" لدى الموجود. إذ لا يمكن أن يعني الاكتمال تجلّيـــا لأمـــر معروف من قبل، بل هو ضرب من "الانبجاس" الأوّلي، المطلق وغير المنتظر[4]. فإذا

1 هيدغر، **نيتشه 1**، ص. 374.

2 المصدر نفسه، ص. 374.

3 Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», *Essais et conférences,* Paris, Gallimard, 1958, p.96.

4 Heidegger, *Nietzsche I*, p.373.

كان اكتمال الميتافيزيقا قد ابتدأ مع هيغل منذ تعيينه للمعرفة المطلقة روحا للإرادة، فلم لا يمكن أن يكون هيغل اكتمالا للميتافيزيقا بحقّ؟ لماذا يكون بداية أو شروعا في هذا الاكتمال فحسب؟

يربط هيدغر هاهنا ماهيّة اكتمال الميتافيزيقا بإمكانيّة "التجاوز"، أي "تجاوز الذات". فهل تكون ميتافيزيقا هيغل في نظر هيدغر قادرة على تجاوز نفسها بنفسها؟ يبدو أنّ الإجابة سلبيّة، فنيتشه هو الذي يميّز هذا "الاكتمال" لأنّه هو الذي جعل الإرادة تصير "إرادة الإرادة"[1]. كما يؤكّد هيدغر أنّ الميتافيزيقا اكتملت مع فلسفة نيتشه، أي أنّها استوفت النظر في الإمكانات المسخّرة لها. فعندما لم يعد انتظامها في حاجة إلى أساس آخر غير نفسها، صارت أسّا لكلّ فلسفة مقبلة[2]. يبدو تأويله للعود الأبديّ منساقا إلى اعتبار نيتشه ممثّلا **لآخر وضعيّة ميتافيزيقيّة أساسيّة** في تاريخ الفكر الغربيّ[3].

لم يعيّن هيدغر نيتشه ضمن **ما الذي يدعى فكرا؟** "**آخر الميتافيزيقيين**"، بل "**آخر مفكّر للغرب**". يوضّح دافيد فارال كرال أنّ عبارة "آخر" (Der Letze) يمكن أن تعني معان كثيرة:

أ- نيتشه هو المفكّر الأكثر جدّة، الأكثر راهنيّة (Le plus récent, le dernier cri)،

ب- هو المفكّر الأقصى الذي تعود إليه سيادة الفكر الغربيّ،

ج- هو المفكّر النهائيّ (final)، أي مفكّر النهاية بحيث لا ننتظر بعده أيّ مفكّر آخر في تاريخ الغرب.

يستنتج فارال كرال أنّ الإجابتين (أ، ب) لا يقصدهما هيدغر: فالأولى على غاية من البلاهة والسذاجة، والثانية على غاية من المبالغة. لذا، أن يكون نيتشه "آخر الميتافيزيقيين" معناه أنّه "مفكّر النهاية"[4].

---

1 Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», *Essais et conférences*, pp. 86-87.

2 المصدر نفسه، ص ص. 95-96.

3 Heidegger, *Nietzsche I,* p.206.

4 David Farell Krell, «Heidegger/Nietzsche», *Cahier de L'Herne Heidegger,* p.175-176.

لا تتجلّى الميتافيزيقا في تقدير فاتيمو ضمن ماهيّتها الحقيقيّة إلاّ إذا بلغت أو أشرفت على نهايتها، كما أنّها لا تصل نهايتها إلاّ إذا تحقّقت ماهيّتها الحقيقيّة. فالعلاقة بين الماهيّة والنهاية في مثل هذا السياق تبدو علاقة مشروطة. غير أنّه علينا أن نتبيّن أوّلا هذه الماهيّة التي تبحث عنها الميتافيزيقا؟ كيف تتحقّق الماهيّة في منطق النهاية؟ يؤكّد فاتيمو أنّ ماهيّة الميتافيزيقا تتحدّد ضمن "نسيان الوجود"، لذلك تصل الميتافيزيقا إلى نهايتها مع نيتشه في تقدير هيدغر لأنّ "نسيان الوجود" الذي تحقّق معه صار أمرا يدفعنا إلى تذكّر ما نسيناه، فيصيّرنا في أفق ما -بعد ميتافيزيقيّ[1]. يؤكّد فاتيمو أنّ الميتافيزيقا تصل إلى نهايتها مع نيتشه لأنّه يمثّل في تقدير هيدغر فيلسوفا عدميّا بإطلاق، والحال أنّ ماهيّة الميتافيزيقا هي "العدميّة" من جهة "نسيانها للوجود" وتحويله إلى "قيمة" في مقابل انشغالها بالموجود على حساب "الوجود" نفسه. إذ حدّد نيتشه وجود الموجود على أنّه "إرادة الاقتدار"[2].

لقد تعرّض هيدغر لمشكل نسيان الوجود في أغلب آثاره منذ **الوجود والزمان**، إذ يستهلّ مقدّمة هذا الأثر بقوله: "سؤال الوجود هو اليوم نسي منسيّ"[3]، وذلك راجع إلى كون "الوجود" المفهوم الأكثر عموميّة، خواء، بديهيّة. لقد ساهمت "كلمات نيتشه الأساسيّة" في تعميق هذا "النسيان" عندما أدارت ظهرها للوجود وصوّبت النظر نحو الموجود على اعتبار أنّ الوجود واقع في "عتمة البداهة"، في حين يستنير الموجود بالوجود نفسه. فأيّة بداهة تجرّ "الوجود" إلى طيّ النسيان؟ وأيّ اقتدار لدى "النسيان" يجعله يغمر السؤال الأساسيّ في الفلسفة، سؤال الوجود؟

تبدو"كلمات نيتشه الأساسيّة" متعلّقة بالموجود أيّما تعلّق: فتحدّد "إرادة الاقتدار" ماهيّته (*essentia*)، يبحث "العود الأبديّ" في "الكيفيّة"(*quomodo*) التي تجعل هذه الماهيّة ممكنة، أمّا "العدميّة" فهي التي تنظر في تاريخ حقيقة الموجود من جهة ماهو كذلك، في حين يكون "الإنسان الأرقى" ميزة تختصّ بها الإنسانيّة

---

1 Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger*, Traduit de l'italien par Jacques Rolland, Paris, Cerf, 1982, p.96.

2 المصدر نفسه، ص. 97.

3 Heidegger, *Etre et temps*, Trad. Vezin, Introduction, p.25.

في تعيّنها ضمن كليّة الموجود. ترجعنا "كلمة العدل" إلى "إرادة الاقتدار" فتكون ماهيّة لحقيقة الموجود من جهة ماهو إرادة الاقتدار نفسها. يفضي ذلك إلى اهتمام "الكلمات الأساسيّة" في فلسفة نيتشه بالموجود، فتدير ظهرها للوجود، وهكذا يصبح "نسيا منسيّا"[1].

عندما تعلّقت "كلمات نيتشه الأساسيّة" بالتفكير في "القيم" انطلاقا من إرادة الاقتدار نفسها، أفضى ذلك إلى التعرّف على "الموجود". غير أنّها (إرادة الاقتدار) عمدت إلى تأويل "الوجود" على أنّه قيمة، لذلك ارتبط هذا التأويل باستحالة إدراك الوجود في حدّ ذاته. لذا لم تتمكّن ميتافيزيقا نيتشه من تجاوز العدميّة، بل أفضت إلى إكتمال العدميّة الأصيلة من جهة كونها عدميّة تصدر عن إرادة الاقتدار. تتحدّد ماهيّة العدميّة على أنّها تاريخ نسيان الوجود عندما لم يعد "شيئا". لذلك توصف ميتافيزيقا نيتشه بكونها "عدميّة محضة"[2]، فهي التي حوّلت الوجود إلى قيمة و لم تتمكّن من السؤال عن الوجود في حدّ ذاته، فكيف ننتظر منها أن تتدبّر أمره[3]؟

لا يمكن لنيتشه أن يتفطّن لضرورة طرح "سؤال عن الوجود" (Die Frage nach dem Sein) على الرغم من كونه سؤالا جدير بالطّرح (Fragwürdigkeit)، لأنّه كان قد حدّد الإجابة عنه مسبقا قبل الشروع في السؤال: "الموجود هو قيمة"[4]. يقع التعرّض للوجود إذن انطلاقا من الموجود ويفسّر من خلاله أيضا من جهة المشروطيّة التي تشدّه دوما إلى إرادة الاقتدار. فيظلّ الوجود بالنسبة إلى نيتشه غير معروف، متروكا، بل منسيّا إلى الحدّ الذي يصيّره "عدما" (nihil)[5]. لذلك تكون ميتافيزيقا نيتشه "عدميّة" وإن كانت تفكّر في تأسيس القيم (Wertsetzung) وفق منظوريّة إرادة الاقتدار، بل تصبح اكتمالا للعدميّة الأصيلة لكونها ميتافيزيقا إرادة الاقتدار[6].

---

1 Heidegger, *Nietzsche II*, p.209.

2 المصدر نفسه، ص ص. 272-275.

3 المصدر نفسه، ص. 278.

4 المصدر نفسه، ص. 269.

5 المصدر نفسه، ص. 271.

6 المصدر نفسه، ص ص. 274-275.

لا تفكّر الميتافيزيقا عامّة في "الوجود" ولا تسأل عنه البتّة، إذ تفكّر في الموجود في علاقته (eu égard) بالوجود. لذلك فإنّ الوجود هو الأقدر على الإجابة إذا كان السؤال سؤالا عن الموجود، فينظر إليه على أنّه "الموجود" دوما. قد تتفطّن الميتافيزيقا إلى أنّ الموجود "لا يكون" دون الوجود، فالوجود يقع "قبله"، غير أنّها تنسى فضله وتجعل الموجود سابقا عليه في السؤال[1]. يوضّح هيدغر أنّ الميتافيزيقا الحديثة ظلّت إلى حدود هيغل تأويلا محضا للموجود من جهة ماهو كذلك، وأنطولوجيا يختبر ضمنها اللّوغوس (Logos) في معنى الثيولوجيا المسيحيّة المتعيّنة في "الروح المطلق"، فتكون أنطو-ثيو-لوجيا (Onto-théo-logie)[2]. لا تخرج ميتافيزيقا نيتشه هي الأخرى عن الأنطولوجيا في تقدير هيدغر وإن كانت مختلفة عن "الميتافيزيقا السكولاستيكيّة"، كما تكون في الوقت عينه ضربا من الثيولوجيا: فهي "أنطولوجيا الموجود" الذي تتمثّل ماهيّته على أنّها إرادة الاقتدار، وهي "أنطولوجيا ثيولوجيّة" من جهة تفكيرها في ضرب (mode) وجود الموجود على أنّه العود الأبديّ. بيد أنّ هيدغر يصف هذه الميتافيزيقا بكونها "ثيولوجيا سلبيّة" من جهة إعلانها عن "موت الإله". لا يتعلّق "موت الإله" بالنزعة الملحدة، بل بما يسمّيه هيدغر "أنطو-ثيولوجيا الميتافيزيقا" التي تدفع العدميّة إلى أقصى لحظات اكتمالها[3].

بيد أنّ هذا القرار الذي اتخذّه نيتشه عندما جعل إرادة الاقتدار الخاصيّة الأساسيّة للموجود، يجعله منخرطا في تقليد ميتافيزيقيّ دأب على التكلّم في الوجود (sein) بملفوظ الموجود (seinde)، أي أنّه يقرّ بأولويّة الموجود على الوجود، أولويّة لامشروطة ومطلقة. لذلك فهو لا يختلف عمّن سبقوه من المفكّرين، بل ساهم في تعميق "نسيان الوجود". يشبّه هيدغر ارتباط الوجود بالموجود "بالطيّة" (Zwiefalt, le pli en deux)، أي أنّه ينفتح انفتاحا مضاعفا. تظهر "طيّة" الوجود والموجود عندما تبلغ الميتافيزيقا مرحلة الاكتمال. غير أنّ هذا

1 المصدر نفسه، ص ص. 277-278.
2 المصدر نفسه، ص. 257.
3 المصدر نفسه، ص. 279.

الظهور لا يكشف بوادر تجلّي حقيقة الموجود بل يخبّؤها ويعتّمها[1].

يقع التفكّر في "الوجود" ميتافيزيقيّا انطلاقا من "الموجود" نفسه، أي من جهة كونه "علّة" لوجوده. يردّ هذا التفسير السببيّ إلى التمثّلات المسيحيّة للموجود من جهة بحثها في علاقة الوجود الذي هاهنا بخالق الكون عامّة، وقد هيمن هذا التصوّر على الفكر الغربيّ وصولا إلى نيتشه. لذلك يقرّ هيدغر أنّ هذا الفكر كان قد كرّس "نسيان الوجود" منذ الإغريق، فهو فكر ميتافيزيقيّ إجمالا[2].

بيد أنّ الأستاذ محمّد محجوب يشير إلى أنّ "عبارة الميتافيزيقا لم تكن دوما تشير، لدى هيدغر، إلى الفكر المتحرّك ضمن نسيان الوجود، ولم تكن دوما مشحونة بمعناها التهجيني الذي سيلزمها على نحو قارّ بداية من **مدخل إلى الميتافيزيقا**. فإنّ الجملة الثانية مثلا من الفقرة الأولى من **الوجود والزمان** تحفل بوضع "للميتافيزيقا" يفترض أنّها هي "صاحبة" الوجود ومكان قوله. وكذلك الشأن لدى الفقرة السادسة من المقدّمة عندما يذكر هيدغر بأنّ مسألة معنى الوجود ماتزال دون طرحها المرضي رغم تجدّد الاهتمام بـ "الميتافيزيقا"، بل أنّها انتهت إلى السقوط في النسيان"[3]. كما يؤكّد الأستاذ محمّد محجوب أنّ عبارة "الميتافيزيقا" ترد دوما بين ضفرين ضمن **الوجود والزمان**، وذلك راجع في نظره إلى كونها "عبارة مصطنعة الاستعمال"، وهو الأمر الذي يدعو إلى التزام الحذر تجاهها[4].

يرى هيدغر أنّ عبارة "الموجود" هي من أشدّ العبارات استشكالا. ويتفطّن إلى أنّ نيتشه يشير إلى "الموجود" على أنّه "العالم"(die welt)، "الواقع" (Die Wirklichkeit) أو "الموجد"(Dasein)، وقد يعمد أحيانا إلى التعبير عنه "بالحياة"(Leben) إذا كان يقصد النبات أو الحيوان. تجدر الملاحظة هاهنا أنّ كلوسوفسكي يترجم Dasein إلى الفرنسيّة "existence". لا يبدو هيدغر متفقّا

1 Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», *Essais et conférences*, pp.88-90.

2 Heidegger, *Nietzsche I*, pp.372-373.

3 محمّد محجوب، **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**، ص. 99.

4 المصدر نفسه، الموضع نفسه.

مع نيتشه فيما يخصّ المعاني التي يرتئيها "الدّازين"، كما لم يتمكّن أيّ كـــان مـــن الفلاسفة إلى حدود هيدغر من استكشاف المقاصد الثاوية ضمنه[1].

يردّ فلورون غابوريو (Florent Gaboriau) "نسيان الوجود" إلى الوجود نفسه، بمعنى أنّه يحمل في ذاته "نسيانه" لنفسه، لذلك ينسحب ويتوارى عنّا من تلقاء نفســـه. إذّاك يشرّع نسيان الوجود التفكّر في الميتافيزيقا والتقنية. فالميتافيزيقا تتوافق مع التخلّي عن الوجود لأجل الموجود الذي يصيرهو الآخر موضوعا من الموضـــوعات، وتتعـــيّن التقنية مكيدة تسخّر إبكام الموجود لاستغلاله ضمن منظومة الانتاجيّة[2].

يرى فاتيمو أنّ عبارة "إرادة الإرادة" التي تسمّي "وجود الموجود" من جهـــة ماهو كذلك، تترادف في مفهوم هيدغر مع "إرادة الاقتدار" غـــير أنّهـــا العبـــارة المفضّلة لديه[3]. إذ لا يمكن أن نفهم إرادة الاقتدار إلاّ انطلاقا من إرادة الإرادة. بيد أنّ إرادة الإرادة لا تعرف ضمن التجربة إلاّ بتوسّط الميتافيزيقـــا[4]. تفـــرض "إرادة الإرادة" الحساب والتنظيم من جهة كونهما الشكلين الأساسيّن الّذين يمكّناها مـــن الظهور والتجلّي. يفضي ذلك إلى ارتباطها بمفهوم "التقنية" التي تشمل كلّ نواحي الموجود. لا يقصد هيدغر "بالتقنية" ماهو "صناعيّ"، إذ تتوافق هـــذه العبـــارة في قراءة هيدغر مع الأصل الإغريقيّ (τέχνη) فتكون شـــرطا أساســـيّا لانتشـــار (déploiement) الوجود ضمن الميتافيزيقا نفسها. كما يؤكّد أنّ "التقنيـــة" هـــي خاصيّة تميّز اكتمال الميتافيزيقا[5]. فأيّ علاقة يمكـــن أن تكـــون بـــين "اكتمـــال الميتافيزيقا" وإمكانيّة "تجاوزها"؟

لقد أفرد هيدغر لهذا المبحث محاضرة "تجاوز الميتافيزيقا" التي نشرت ضـــمن **محاولات ومحاضرات** (Vorträge und Aufsätze) سنة 1954. يقصـــد بتجـــاوز

---

1 Heidegger, *Nietzsche I*, p.220.

2 Florent Gaboriau, *Heidegger de l'intérieur*, Paris, Edition fac 2000, 2001, p.82.

3 Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger,* Traduit de l'italien par Jacques Rolland, Paris, Cerf, 1982, p.97.

4 Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», *Essais et conférences,* p.95.

5 المصدر نفسه، ص. 92.

الميتافيزيقا أن تصير أمرا متعلّق بالماضي، أي "نسيا منسيّا. كما يعني تجاوز الميتافيزيقا هاهنا "انحطاط حقيقة الموجود" من جهة كونه علامة على "اكتمال الميتافيزيقا"[1].

التجاوز في اللّغة الألمانية هو (Uberwindung) ومقابله في الفرنسيّة (dépassement) أو (surpassement). يتعلّق "التجاوز" بالإنسان الأرقى من جهة كونه تجاوزا للإنسان الأخير، كما تشير إلى ذلك العبارة الألمانيّة (Übermensch) وكذلك مقابلها الفرنسيّ (Surhomme). كما يتعلّق بإرادة الاقتدار من جهة كونها تجاوز لاقتدار أوّليّ نحو اقتدار أكبر كما تشير إلى ذلك علامة الرّبط"zur" الواردة في الأصل الألمانيّ لهذه الكلمة الأساسيّة: (Der Wille zur Macht).

تبدو عدميّة نيتشه تجاوزا لعدميّة أفلاطون التي تعلّقت بعالم المثل ناسية عالم الحياة. لذلك تتحدّد قلبا للقيم التي كرّستها الأفلاطونيّة والمسيحيّة على حدّ السّواء. كما يرتبط "التجاوز" بالعود الأبديّ كذلك لأنّه يستبدل الزمان الخطّي بالزمان الدائريّ.

يفكّر هيدغر في "تجاوز الميتافيزيقا" في علاقتها بتاريخ الوجود. ذلك أنّه علامة على بداية دخول "الوجود" طيّ النسيان. يفضي ذلك إلى ضرورة مراجعة نمط فهمنا للتجاوز نفسه. فالنظر في "تجاوز الميتافيزيقا" لا يستأهل في تقدير هيدغر أن نشرع فيه إلاّ من جهة السعي إلى "تجاوز نسيان الوجود". كما يؤكّد ضرورة الشروع في هذا النظر انطلاقا من الميتافيزيقا نفسها كما لو أنّ هذا "التجاوز" هو "طبقة" (étage) تمّت إضافتها على حدّ تعبيره إلى الميتافيزيقا، فيتحدّث عندئذ عن "ميتافيزيقا الميتافيزيقا"[2].

إذا كان نيتشه يدعو على لسان زرادشت بضرورة نسيان عام السماء والتعلّق بالأرض والحياة عندما أعلن جهرا "موت الإله"، فإنّه يدعو إلى "تجاوز الميتافيزيقا".

1 المصدر نفسه، ص ص. 80-82.

2 Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», *Essais et conférences*, p.90.

يعني ذلك أنّ عبارة "الميتافيزيقا" لا تزال مرادفة لـماهو "أفلاطـوني"، بحيـث إنّ تجاوزها هو "قلب للأفلاطونيّة"[1].

يصرّح جون بوفريه (Jean Beaufret) أنّه سيهتمّ بما لم يعبّر عنه هيـدغر في دروسه حول نيتشه فيما يخصّ علاقة إرادة الاقتدار بـالعود الأبـديّ: بمعـنى أنّ التفكير في علاقة أساسيّة تشدّ إرادة الاقتدار إلى العود الأبديّ لم يكن أمرا هيّنـا على هيدغر. فهما "كلمتان أساسيّتان" ولهما نفس المقام تقريبا عند نيتشه، فتمثّل الأولى "الماهيّة الأكثر حميميّة بالوجود"، وتمثّل الثانية "ذروة التأمّل". تتوافق هـذه العلاقة الوطيدة بين هاتين "الكلمتين الأساسيّتين" مع البنية الأساسيّة التي تختصّ بها الميتافيزيقا ككلّ. غير أنّ هيدغر يحوّل "إرادة الاقتدار" إلى "إرادة الإرادة" فننتقـل من التحقّق الفعليّ للموضوع إلى "المعاودة"(rétération) المنهجيّة للفعل، فتصـير "إرادة الإرادة" حقيقة لإرادة الاقتدار ضمن النسيان الجذريّ للوجـود في مقابـل الإعتناء بالفعل. كما يكشف جون بوفريه عن عدم وجود توافق زمنيّ بين "إرادة الاقتدار" و"العود الأبديّ"، ذلك أنّ "العود الأبديّ" متقدّم كرونولوجيّـا علـى "إرادة الاقتدار"، وله من الإمتلاء ما يجعله متقدّما عنها بالمعنى أيضا. بيد أنّ هيدغر يؤكّد أنّ إرادة الاقتدار لا يمكن أن تفهم إلاّ من خلال "إرادة الإرادة".

كما يلاحظ بوفريه أنّ "إرادة الاقتدار" كانت تعني في **نيتشه 1** "الصورة الأصليّة للإنفعال"، حيث تحمل نفسها ما- بعد نفسها وتكون في أقصـى حـالات الغبطـة والانتشاء. لكن عندما اكتشف هيدغر أنّ كلّ "ريدة"(vouloir) لا بـدّ أن تكـون منتجة وواقعة تحت تأثير إحساس متحمّس ومتزايد، كان على إرادة الاقتدار أن ضربا من "التعالي"، النشوة، أو المشروع الذي لا يقدر علـى تحريـك أيّ تمثّـل، فتظـلّ "إحساسا مرغما على الخلق". أمّا في **نيتشه 2**، فقد تبدّد البعد الانفعـالي وردّت إرادة الاقتدار إلى إرادة لا تريد غير "العدم" وتنتظم وفق نظام المعقوليّة و"الحسـاب". لقـد صارت إرادة الاقتدار "إرادة حاسبة" لكونها تضع القيم وتحتسب درجة اقتدارها حتّى تتحوّل الماهيّة الكونيّة لكلّ الأشياء. في حين يحرم العود الأبديّ من كلّ بعـد يربطـه باللغز، ليصير ممثّلا للكيفيّة أو الضرب الذي يكون عليه الموجود. يختم بوفريه كلامـه

---

1 المصدر نفسه، ص. 91.

بالتأكيد على أنّه ليس من الضروريّ أن نبحث عن صورة "نيتشه الحقيقيّ" أو نـدافع عنه أمام كلّ هذه التأويلات القائمة، بل هو الذي يدافع عن نفسه منتلقاء نفسه، كما تظلّ التأويلات التي قام بها هيدغر أو غيره حافزا لمعاودة قراءة نيتشه في كلّ مرّة[1].

أمّا هنري بيرو (Henri Birault) فقد شدّد على أهميّة القراءة الهيدغريّة لنيتشه: إذ علّمنا أنّ نيتشه لا بدّ أن يقرأ بدقّة وتمعّن كما نقرأ أرسطو. فكسبنا تماسـكا في القراءة وتخلّصنا من "الهذيان" الذي كان يرافقنا كلّما حاولنا فهم نيتشه. عندما نقرأ هيدغر نحسّ بحميميّة تجاهه نيتشه تكاد تكون صداقة فريدة، لكنّ هـذه الحميميّـة سرعان ما تتحوّل إلى "غيريّة" تجعلنا في توحّد وغربة عمّا نقرأ[2].

لقد اهتمّ جياني فاتيمو بقراءة هيدغر لنيتشه في مجمل كتبه على غرار كتابـه **مقدّمة لهيدغر** (*Introduzione a Heidegger*) أو الذي يقدّم لقـراءة نيتشـه: **مقدّمة لنيتشه** (*Introduzione a Nietzsche*) وذلك في كتبه الأخـرى المهتمّـة بمشاكل التأويليّة المعاصرة: **ما بعد التأويليّة** (*Oltre l'interpretazione*). يصرّح فاتيمو نفسه أنّ قراءته لنيتشه تجد جذورها ضمن القراءة الهيدغريّة منذ 1974، إذ يعيّن نيتشه معلنا عن فكر ما-بعد ميتافيزيقيّ متأسّس على "العدميّة"، كما يلاحظ أنّ "تجاوز الميتافيزيقا" عند هيدغر يتوافق مع "الإنسان الأرقى" عند نيتشه من جهة كونه "تجاوزا للإنسان الأخير". يؤكّد فاتيمو على ضرورة تجاوز القـراءات الـتي تنـزع منـزعا ماركسيّا (سارتر) فتعتبر فلسفة نيتشه وهيدغر ضربا من الجدليّـة "الثوريّة"، إذ لا يمكن لعدميّة نيتشه أن تحوّله "ثوريّا" كمـا لا يفصـح "تجـاوز الميتافيزيقا" عند هيدغر عن "الثورة" كما يتصوّرها سارتر في كتابه **نقـد العقـل**

---

1 لقد كان جون بوفريه (Jean Beaufret) صديقا لهيدغر، وكان مهتمّا بكلّ ما يكتبـه إلى درجة أنّه يعدّ من بين الذين ساهموا في إيصال فلسفة هيدغر إلى فرنسا. تناول جون بوفريه قراءة هيدغر لنيتشه ضمن (*Dialogue avec Heidegger*) وكذلك ضـمن مقال له نشر ضمن العدد الذي خصّصته (*Magazine Littéraire*) لهيـدغر سـنة 2006. لقد كان عنوان هذا المقال"هيدغر وإرادة الاقتدار".

انظر: Jean Beaufret, «Heidegger et la volonté de puissance», *Magazine Littéraire*, Mars-Avril 2006, Hors-Série, N° 9, *Martin Heidegger, Les chemins d'une pensée.*، ص ص. 56-57.

2 Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.569.

الدياليكتيكيّ (1960). يلاحظ فاتيمو أنّ هذه القراءات السياسيّة "لا تأخذ قراءة هيدغر لنيتشه مأخذ الجدّ"، لذلك لا يمكن لها أن تفهم ما الذي يعنيه عندما يعيّن نيتشه "آخر الميتافيزيقيين". والواقع أنّ المبدأ الذي تصدر عنه هذه القراءات هو مبدأ متهافت، إذ عندما عزم هيدغر على "تجاوز الميتافيزيقا" كان عليه أن يتتبّع الخطى التي عبرها نيتشه نفسه في إقراره للعدميّة مسارا مميّزا للتاريخ الغربيّ. يشير هيدغر إلى أنّ التأويلات الفرنسيّة لنيتشه (فوكو، دلوز) كانت الأقرب إلى التأثّر بالقراءات السياسيّة مقارنة بالتأويلات الإيطاليّة، وذلك راجع في نظره إلى أنّ نشأة القراءات الفرنسيّة في السبعينات توافقت زمنيّا مع تحرّكات اليسار المتطرّف[1].

لقد لاقت قراءة هيدغر لنيتشه جدلا كبيرا لدى من الفلاسفة، المفكّرين والشرّاح، سواء كانوا معاصرين له أو لاحقين عليه. بيد أنّ هذا الجدل كان "مكرّا مفرّا"، "مقبلا حينا ومدبرا أحيانا". فصارت القراءة الهيدغريّة بين "مدّ وجزر": فتمرّد عليه البعض من طلبته وتنكّروا له (جون فال[2]، حنّا أرنت وكارل لفيت)،

---

1 Vattimo Gianni, «Italie: aspects de la renaissance nietzschéenne», Bilan de la réception de Nietzsche en Italie alors que s'achève l'édition Colli-Montinari de ses Œuvres avec la publication de fragments posthumes, traduit de l'italien par Marie-José Tramuta, in *Magazine littéraire, Nietzsche*, n° 298 avril 1992. pp.41-43.

2 لقد اهتمّ جون فال بهيدغر منذ سنة 1952 عندما خصّص له درسا بالسربون كان عنوانه "La philosophie de Heidegger"، ثمّ خصّص درسا لنيتشه ألقاه بالسربون (1888-1974) ونشر سنة 1961، لقد كان عنوان هذا الدّرس "L'avant dernière pensée de Nietzsche". بيد أنّ نقد جون فال لقراءة هيدغر لنيتشه كانت في غضون سنة 1963، أي على إثر صدور المجلّدين اللذين خصّصهما هيدغر لنيتشه مباشرة. يظهر هذا النقد في مقال صدر له ضمن (*Bulletin de la Société Française d'Etudes* Nietzschéennes) عنوانه (Nietzsche et la Pensée contemporaine). يؤكّد جون فال أنّ هيدغر يقرأ نيتشه انطلاقا من مشكل الوجود الذي أرّقه، لكنّه لا يوافقه على هذه القراءة بدعوى أنّها لا تتلاءم مع نيتشه نفسه. ويضيف أنّ عبارتي "الوجود" والموجود" ليستا سوى مجرّد لفظين يذكرهما نيتشه في أثره دون أن يقصد بهما ما وضّحه هيدغر ضمن قراءته لنيتشه من خلال مشكل الوجود. كما يكتب أنّ الفكرة الأكثر أهمّيّة عند نيتشه ليست فكرة "الوجود" بل "فكرة العود الأبديّ"، وأنّ هيدغر يتصوّر نيتشه فينومينولوجيّا أكثر ممّا عليه نيتشه في الواقع. انظر: J. Wahl, «Nietzsche et la Pensée contemporaine», *Bulletin de la Société Française d'Etudes Nietzschéennes,* N°2, Mars 1963، ص ص. 1-5.

وانتقده شرّاح آخرون (ميشال هار[1]، انجال كريمار ماريتي وإيريك بلوندال[2]). بيد أنّ هذه الانتقادات التي لا تزال متواصلة إلى اليوم لا تصدر إلاّ عن قراءة متهافتة وغير متمكّنة من خصوصيّة التأويل الهيدغري لنيتشه، بل الهرمينوطيقا الفينومينولوجيّة عامّة.

لذا ينبغي **أوّلا** التنبيه إلى أنّ القراءة التأويليّة لا يمكن أن توصف بكونها خاطئة أو صائبة، فالتأويل لا يدخل تحت طائلة ماهو منطقيّ. هذا الموقف هو الذي يتبنّاه دافيد فارال كرال، إذ يصرّح أنّه لا ينبغي أن نسائل القراءة الهيدغريّة لنيتشه من جهة مطابقتها أو عدم مطابقتها للمنطوق النيتشوي ولا أن نقاضيها إذا لم تلتزم بتأويل الأثر النيتشوي ككلّ. فمهما كانت قراءة هيدغر لنيتشه "غير صائبة"، فإنّنا لا نستطيع أن ننكر أهمّيّتها في قيام الجدل بين قرّاء نيتشه في فرنسا

1 Michel Haar, «La Physiologie de l'art: Nietzsche revu par Heidegger», in *Nouvelles lectures de Nietzsche*, A l'occasion du centième anniversaire de la composition à Nice du Livre III d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, Textes recueillis par Dominique Janicaud, Paris, L'Age d'Homme, 1985, pp.70-71: «La lecture heidegérienne de Nietzsche, pour englobante et minutieuse qu'elle soit, nous paraît quelquefois excessivement schématiqueet, en un mot, restrictive par rapport aux multiples voies ouvertes par l'interprétation nietzschéenne. Cette lecture présente Nietzsche, on le sait, principalement (et massivement) comme l'«achèvement de la métaphysique», résumant et clôturant les grandes époques de son histoire, jetant à son insu les fondements d'une époque finale faite d'arraisonnement et de non-sens.(...) Quoi qu'il en soit, cette lecture de la philosophie nietzschéenne l'art est marquée d'une ambiguité unique, d'une tensin toute particulière entre la dimension métaphysique constitué par la Volonté de Puissance (dont l'art est la structure la plus transparente) et une dimension extra-métaphysique qui apparît inopinément à propros des manifestations du corps dans l'activité de création».

2 Blondel Eric, «Prolégomènes à une lecture philosophique de Nietzsche», Cours d'Agrégation 2006-2007, Paris-Panthéon_Sorbonne, in ***Philopsis***, Revue de philosophie en ligne, Chapitre IV: «on ne peut pas faire, comme Heidegger, de ce terme «la volonté de puissance», un des mots clés de la pensée de Nietzsche (...)»

خاصّة: من جورج باتاي (Bataille) إلى فوكو وداريدا مرورا بجيل دلوز وكلوسوفسكي. وفي الأثناء، تظلّ الكتابة النيتشويّة تدافع عن نفسها من تلقاء نفسها وتتحدّى كلّ محاولة في تجاوز ما خطّه قلم الفيلسوف عندما تتمتنع شذراته عن الوضوح والتجلّي. معنى ذلك أنّ الأسلوب النيتشوي له من الكفاية ما يجعله متحفّزا ضدّ القراءات الخاطئة[1].

ثانيا، لا بدّ من التلفّت عن كلّ قراءة تريد أن تطمس الملامح المضيئة التي ميّزت قراءة هيدغر لنيتشه خاصّة أنّها تدين كلّ الإدّعات النازيّة التي نسبت إلى نيتشه.

ثالثا، لا يصدر موقفنا من الانتقادات الموجّهة إلى هيدغر عن دوغمائيّة، بل عن تمعّن وتفحّص للأثر الهيدغريّ ككلّ وخاصّة جملة النصوص المخصّصة لقراءة نيتشه. فعندما نقرأ أنّ هيدغر كان قد أحدث تحويرا على "كلمات نيتشه الأساسيّة" وأخرجها من إطارها فصيّرها "متصلّبة" بعد أن كانت تنبض حياة فذلك لا يعني أنّ هيدغر قد طمس هذه "الكلمات" فعلا، ذلك أنّ هذه "الكلمات" كانت مغمورة بين طيّات الشذرات النيتشويّة، فلم يخصّص لها صاحبها فضاءا تتحرّك فيه بطلاقة وتفاعل، بل ظلّت تطفو حينا على السطح لتنزل إلى القاع من جديد.

رابعا، إنّ هيدغر هو الذي تفطّن إلى أنّ الإمساك بفهم نيتشه متعيّن ضمن "كلماته الأساسيّة"، فتوجيه النظر نحو "العرصات الأساسيّة" هو الذي يجعل "حدوث القراءة" ممكنا.

خامسا لقد كانت قراءة هيدغر لنيتشه في سياق ميتافيزيقيّ عامّة وفي سياق "مشكل الوجود" خاصّة، بيد أنّ هذا الأمر لا يعدّ عيبا في هذه القراءة: ذلك أنّ سؤال الوجود هو السؤال الأساسيّ (Grundfrage) الذي استهلّت عليه الفلسفة واندهشت منه منذ الإغريق إلى حدود الفلسفة المعاصرة، فتارة تكون الإجابة عنه "اللّه"، أو"الكوجيتو" وتتحدّد تارة أخرى على أنّه "المطلق"، وقد يصير في مثل هذا

---

1 David Farell Krell, «Heidegger/Nietzsche», in *Cahier de L'Herne Heidegger,* 1983, pp.165-166.

السياق "إرادة الاقتدار" في حدّ ذاتها. أمّا أن يكون نيتشه "آخــر الميتــافيزيقيين" فذلك أمر مفاده أنّ الميتافيزيقا هي قدر الفلسفة بإطلاق، فــلا يقصــد بالنهايــة "الانتهاء" بل تعني "الاكتمال".

يؤكّد دافيد فارال كرال أنّ هيدغر يتقاسم مع نيتشه الإحساس بأنّ "العدميّة" ليست ظاهرة حديثة بل تعود إلى الميتافيزيقا الأفلاطونيّة. فعندما جعل نيتشه عــالم الحقيقة عالما خرافيّا، وأدخل الصيرورة على الوجود، كان قد استبق "الأزمة" التي يمكن أن تلحق الميتافيزيقا. فكيف يكون نيتشه من جهة "متجــاوزا للميتافيزيقــا الأفلاطونيّة" ومن جهة أخرى "آخر الميتافيزيقيين"؟ ما معنى أن نتحدّث مع نيتشه عن "نهاية الميتافيزيقا" في الوقت الذي يكون فيه واحدا من "الميتــافيزيقيين"؟ قــد يسمّي كرال هذا الأمر ضربا من "الغموض" أو "التعارض" (ambivalence) غير أنّه سرعان ما يتفطّن إلى السبب الذي جعل هيدغر في قراءته لنيتشه مراوحا بــين جعله لنيتشه "آخر الميتافيزيقيين" و"متجاوزا لها" في آن. فالتفكير القيمي عند نيتشه هو الذي يمنع نيتشه من تجاوز ضروب التفكير الميتافيزيقيّ. فإن كانت مقولة قلب القيم تنسيه مشكل الوجود، فإنّ العود الأبديّ للهو هو يعيده إلى هذا المشكل من جديد[1].

سادسا، تدّعي بعض الانتقادات الموجّهة إلى القراءة الهيدغريّة أنّ هذه القراءة قائمة على العديد من التناقضات والمضادّات، والحال أنّها راجعة إلى طبيعة الــنصّ النيتشوي نفسه، ومن الأجدر ألاّ نسمّيها تناقضــات (des oppositions) بــل تناوبات (des alternatives). يؤكّد فولفغنغ مولار لوتــار في هــذا الســاق أنّ "المتناقضات" ميزة من ميزات الفلسفة النيتشويّة، وهي تصدر عن نقده للأخــلاق وفهمه للعدميّة الأوروبيّة من جهة التفكير في تجاوزها[2].

---

1 David Farell Krell, «Heidegger/Nietzsche», in *Cahier de L'Herne Heidegger*, 1983, pp.167-170.

2 Wolfgang Müller-Lauter, «Le problème des oppositions dans la philosophie de Nietzsche», in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Nietzsche,* textes réunis par Blaise Benoit, 131° Année, Tome CXCVI, P.U.F, Paris, 2006, p.455.

الإجابة الهيدغريّة:

- لا يمكننا معرفة "من هو نيتشه؟"، لا عبر البيبليوغرافيا الخاصّة به، ولا عبر تتبّع مضمون آثاره. بل إنّنا لا نستطيع معرفته ولا نريد معرفة من يكون مادام التعرّف عليه مقترنا بشخصيّته وصورته التاريخية من خلال جعل آثاره موضوع بحث بسيكولوجيّ[1].
- فهو أوّلا مفكّر اكتمال الميتافيزيقا.
- لم يبلغ نيتشه من خلال آثاره ما كان يطمح إليه، بل كان قد بلغ نقيض ما أراد[2].
- مازال نيتشه منتميا للميتافيزيقا التي يتصوّر أنّه قد غادرها للتوّ، فتخضعه "كلماته الخمس الأساسيّة" إلى توحّد ميتافيزيقيّ يتوارى عنه ويحتجب وراء ما يصدر عنه من توجّع إزاء الميتافيزيقا التي أغفلت عالم الأرض وتعلّقت بعالم السّماء. إذ يبدو لهيدغر أنّ فكر نيتشه يظلّ متحرّكا داخل الحقيقة وفي كلّ مرّة تقوده إحدى "كلماته" إلى التعرّض إلى الحقيقة بشكل أو بآخر. بيد أنّ "الكلمة الواحدة" تحمل في طيّاتها بقيّة "الكلمات" لتحيل على وحدتها وانتماءها إلى الميتافيزيقا معاندة لإرادة صاحبها.
- يبدو نيتشه في صورة "الشاعر" الذي تمرّدت عليه "كلماته"، أو الفيلسوف الذي انقلبت "أفكاره" ضدّه شاهدة عليه بانتمائه إلى الميتافيزيقا، رافضة التحرّر منها.
- يحدّد هيدغر الوضعيّة الميتافيزيقيّة الأساسيّة لنيتشه ضمن قضيّتين: **الأولى**، تعيّن الخاصيّة الأساسيّة للموجود من جهة ماهو كذلك على أنّه "إرادة الاقتدار". أمّا **الثانية**، فتحدّد الوجود على أنّه "العود الأبديّ للهو هو". بيد أنّه يلاحظ أنّ فهم هاتين القضيّتين يظلّ متعلّقا دوما بتأويلنا لإرادة الاقتدار نفسها[3].

---

1 المصدر نفسه، ص. 369.

2 المصدر نفسه، ص ص. 269-270.

3 المصدر نفسه، ص. 30.

- يؤكّد دافيد فرال كرال أنّ هيدغر يقرأ نيتشه من جهة كونه "شاعرا"(Dichter) قبل أن يكون مفكّرا (Denker). يعني ذلك أنّهما يتعيّنان ضمن تواصل متكافئ في الطبيعة وفي الدرجة، فلا تعوقه إشكاليّات تعدّد المنظوريّات. لذلك يبدو جدل هيدغر مع نيتشه يحرّكه نفس الهاجس: "فهم الوجود"[1].
- يشدّد هيدغر على ضرورة حذق الإصغاء إلى نيتشه، مساءلته، وكذلك "**أن نفكّر معه وضدّه في الآن نفسه**"[2]. فما معنى ذلك؟ لقد كتب جون غرانيي (Jean Granier) مقالا يتنزّل في هذا السياق بالذات عنوانه (*Penser avec et contre Nietzsche*). "أن نفكّر <u>مع</u> نيتشه" معناه أن نفكّر ضدّ ذهنيّة الحداثة وضدّ مثاليّاتها، أمّا "أن نفكّر <u>ضدّ</u> نيتشه" فهو ألاّ نرفض أفكاره المجازفة والجريئة، فنتجاهلها تجاهلا دنيئا. "أن نفكّر مع وضدّ نيتشه" هو أن نتساءل لم وما الذي يجعل الردود النيتشويّة -في جدلنا معه- مثيرة ومضلّلة، فريدة ومحيّرة فلا تروي ظمأنا بل تزيدنا ظمأ على ظمإ[3]؟ فلو افترضنا أنّ فكر هيدغر مضّاد لنيتشه فإنّ رغم ذلك يجعلنا نلتقي به دوما على نحو من الأنحاء (Entgegendenken)[4].

فكيف يمكن أن نفكّر في نيتشه بعد هيدغر[5]؟ هل بإمكاننا أن نتحدّث عن

---

1 David Farrell Krell, «Heidegger/Nietzsche», *in Cahier de L'Herne Heidegger*, pp.161-162.

2 Heidegger, *Nietzsche I*, P.30: «(...) ce qui reste décisif, c'est d'entendre Nietzsche, c'est de questionner *avec lui,* à travers lui et *donc à la fois contre lui,* l'unique et commune question, la plus intérieure de la philosophie occidentale.»

3 Jean Granier, «Penser avec et contre Nietzsche», in *Revue internationale de Philosophie,* Directeur Michel Meyer, Nietzsche, Mars2000 , N° 1, Paris, P.U.F, 2000, pp.8-14.

4 David Farell Krell, «Heidegger/Nietzsche», in *Cahier de L'Herne Heidegger*, p.177.

5 "**التفكير بعد هيدغر**" (*Penser après Heidegger*) هو عنوان لندوة نظّمتها المدرسة الدّوليّة للفلسفة من 25 إلى 27 سبتمبر، 1989، أمّا السؤال الذي قدّم به جاك بولان وفولفغنغ شيرماخر أعمال هذه الندوة فهو "لماذا نفكّر بعد هيدغر"(Penser après

نيتشه فينومينولوجيّا ؟[1]

انظر: .(Heidegger: pourquoi *Penser après Heidegger,* Sous la responsabilité de Jacques Poulin et Wolfgang Schirmacher, Textes traduits par Arno Münster, Paris, L'Harmattan, 1992، ص. 5.

1 Jocelyn Benoist, «Nietzsche est-il phénoménologue?», in *Cahier de L'Herne Nietzsche*, 2000, pp.307-318.

ملاحظة: يشير صاحب هذا المقال على أنّ هيدغر يؤكّد على ضرورة فهم "المحسوس" عند نيتشه فهما جديدا وتأويله تأويلا مغايرا، وإن كان نيتشه يعمد إلى نقد مفهوم "الظاهرة"(Erscheinung, phénomène) ويلحّ على استبداله بمفهوم "المظهر" (Schein, apparence). معنى ذلك أنّ نيتشه يقلب التراتبيّة التي وضعها كانط ضمن "الاستيتيقا الترسندنتاليّة" في **نقد العقل المحض**. يعتبر نيتشه "المظهر" أكثر الأشياء واقعيّة ولا يمكن أن يكون مناقضا للواقع البتّة. يكتب جوسلين بنواست (Jocelyn Benoist) في هذا المقال ما يلي:

«Nietzsche inverse ici la hiérarchie établie par *l'Esthétique transcendantale* Kantienne, qui voulait soustraire le phénomène au risque de l'apparence en le faisant "objectif". Ce qui reste au bout du compte là on lève la fiction du phénomène, c'est *l'apparence.* Et le fragment suivant (40 [53]) dans l'édition Colli-Montinari confirme bien ce mouvement, puisque, intitulé "contre le mot phénomène", il présente une véritable apologie de l'apparence, qui, quant à elle, est "la véritable et l'unique réalité des choses", et ne peut donc être posée "en opposition" à la réalité. Le nom correct de cette réalité, est-il alors précisé, serait celui de "volonté de puissance". Faut-il y avoir la formule nietzschéenne de l'être, comme nous y inviteraient certains fragments, rétablissant ainsi la détermination ontologique d'un monde qui *serait* bien (...) contre les inversions opérées par le platonisme? Un examen plus attentif du concept de volonté de puissance conduira à nuancer cette analyse. La volonté de puissance est bien ce qui reste derrière les "choses", une fois levée leur illusion intrinsèque (...), mais cet arrière n'est celui d'aucune autre "chose", et peut-on encore le qualifier lui-même d'"être"?»

المصادر والمراجع والفهارس

المصادر والمراجع

I-أعمال نيتشه:

سنحيل على النشرة الجديدة لأعمال نيتشه الكاملة التي أعدّها جيورجيو كــولي (G.Colli) ومازينو مونتيناري (M.Montinari) وصدرت لدى غاليمار سنة1974.

Tome I, *La naissance de la tragédie* et *Fragments posthumes* (Automne 1869 - Printemps 1872), Textes et variantes établis par G.Colli et M.Montinari, Traduits de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacome-Labarthe et Jean Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1889.

Écrits posthumes 1870-1873.

Tome II, *Considérations inactuelles I et II* et *Fragments posthumes* 1872-1874.

Considérations inactuelles III et IV: Schopenhauer éducateur, Richard Wagner à Bayreuth, *Fragments posthumes* (Début 1874 -Printemps 1876), Textes et variantes établis par G.Colli et M.Montinari, Traduites de l'allemand par Henri - Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue - Labarthe et Jean Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1988.

Tome III, *Humain, trop humain et Fragments posthumes*, 1876-1879 (2 volumes).

Tome IV, *Aurore, Pensées sur les préjugés moraux*, *Fragments posthumes* (Début 1880 - Printemps 1881), Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduits de l'allemand par Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1980.

Tome V, *Le Gai Savoir* et *Fragments posthumes* 1881-1882, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduits de l'allemand par Pierre Klossowski, Édition revue, corrigée et argumentée par Mare B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982.

Tome VI, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Un livre pour tous et pour personne*, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduits de l'allemand par Maurice Gandillac, Paris, Gallimard, 1984.

Tome VII, *Par - delà bien et mal*, *La généalogie de la morale*, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduits de l'allemand par Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Gallimard, 1971.

Tome VIII, *Le cas Wagner*, *Crépuscule des Idoles*, *L'Antéchrist*, *Ecce Homo*, *Nietzsche contre Wagner*, Textes et variantes établis par G.Colli et M.Montinari, Traduits de l'allemand par Jean Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1974.

Dithyrambes de Dionysos, Poèmes et fragments poétiques posthumes (1882-1888) - (édition bilingue).

Tome IX, *Fragments posthumes*, Été 1882 - printemps 1884.

Tome X, *Fragments posthumes*, Printemps - Automne 1884, Textes établis et annotés par G.Colli et M.Montinari, Trad. Jean Launay, Paris, Gallimard, 1982.

Tome XI, *Fragments posthumes*, Automne 1884 - Automne 1885, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc.B.de Launay, Paris, Gallimard, 1982.

Tome XII, *Fragments posthumes*, Automne 1885 - Automne 1887, Textes établis et annotés par G.Colli et M.Montinari, Trad. Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1978.

Tome XIII, *Fragments posthumes*, Automne 1887 - mars 1888, Textes établis et annotés par G.Colli et M.Montinari, Trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1986.

Tome XIV, *Fragments posthumes*, Début 1888 - début Janvier 1889.

La philosophie à l'époque tragique des Grecs, suivi de *sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, Textes et variantes établis par G.Colli et M.Montinari, Traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1990.

La volonté de puissance, (2 Tomes), Traduction de G.Bianquis, Gallimard, Paris, 1948, (31ème édition).

Nietzsche, *La vision dionysiaque du monde*, établi et traduit par Lionel Duvoy, Paris, Allia, 2006.

Le voyageur et son ombre, Opinions et sentences mêlées, Traduits par Henri Albert, Paris, Mercure de France, 8ème édition.

Le Nihilisme européen, Introduction et traduction par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Kimé, 1997.

Le livre de philosophe, trad. Angèle kremer-Marietti, Paris, Flammarion, 1991.

Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe, 8 Band, Januar 1887-Januar1889, Nachträge/Register, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Germany, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 2003.

نيتشه، **هذا هو الإنسان**، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، 2002.

نيتشه، **العلم المرح**، ترجمة وتقديم، حسّان بورقية، محمّد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 2000.

II-دراسات حول نيتشه:

Assaad-Mikhail Fawzia, «Heidegger interprète de Nietzsche», *Revue de Métaphysique et Morale,* N° 1, 1968.

Balaudé Jean-François, *Lectures de Nietzsche*, Paris, Livre de Poche, 2000, «Avant-propos»,p .7.

Baroni (Christophe), *Ce que Nietzsche a vraiment dit*,

Beaufret Jean, «Heidegger et Nietzsche»: le concept de valeur, Note sur le rapport de deux «paroles fondamentales» de Nietzsche, in *Dialogue avec Heidegger*, T II, philosophie moderne, Paris, Ed. de Minuit, 1973.

Behler Ermst, Montinari Mazzino, Muller-Lauter Wolfgang, *Nietzsche und die Metaphysik,*

Blanchot (Maurice), «Le rire des dieux», *La Nouvelle Revue Française*, n° 151, Juillet, 1965.

Blanchot Maurice, «Réflexion sur le nihilisme», in *l'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1995, pp 201-255.

Blondel Eric, *Nietzsche, le corps et la culture*, La Philosophie comme généalogie Philosophique, Paris, P.U.F, 1986.

Blondel Eric, «Prolégomènes à une lecture philosophique de Nietzsche», Cours d'Agrégation 2006-2007, Paris-Panthéon_Sorbonne, in ***Philopsis***, Revue de philosophie en ligne, Chap IV.

Bondot Pierre, *L'ontologie de Nietzsche*, Paris, P.U.F, 1971.

Bondot Pierre, *Nietzsche en miettes*, Paris, P.U.F.

Boudot pierre, *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960, Paris, Aubier Montaigne, 1970.

Benoist Jocelyn, «Nietzsche Est-il phénoménologue?», *Cahier de l'Herne Nietzsche,* 2000, PP .307-318.

Chaix-Ruy J, *Nietzsche*, Paris, Éditions universitaires, 1963.

Chassard Pierre, *Nietzsche Finalisme et Histoire,* Copernic, L'or du Rhin, Paris, 1997.

Collectif, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Le Collège de France, Grasset & Fasquelle, 1991.

Collectif, sous la direction de Hans Steffen, *Nietzsche Werk und Wirkungen*, Berlin, Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1974.

Collectif, *Lectures de Nietzsche,* Choix de textes établi par J-F Balaudé et P. Wotling, Paris, La Livre de Poche, 2000.

Collectif, *Penser après Nietzsche*, Sous la responsabilité de Jacques Poulain et Wolfgang Schirmacher, Textes traduits par Arno Münster, Paris L'Harmattan, 1992.

Collectif, *Nietzsche aujourd'hui?,* 2 Volume,Paris, 10/18, 1973.

Colli (Giorgio), *Ecrits sur Nietzsche*, Traduit de l'italien par Patricia Farazzi, Paris, L'Eclat, collection Philosophie imaginaire, 1996.

Colli (G), *Après Nietzsche,* traduit de l'italien par Pascal Gaßellone, Montpellier, L'éclat, Colection Philosophie imaginaire, 1987.

Colli et M. Montinari, «Etats des textes de Nietzsche», trad. Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, in *Cahiers de Royaumont* n° VI, Colloque Nietzsche 1964, Paris, Ed de Minuit, 1967.

Conche Marcel, *Nietzsche et le bouddhisme*, Paris, encre marine, 2007.

Corman louis, *Découverte de Nietzsche*, Paris, Jacques Granger, coll. Ouverture, 1990.

Crépon Marc,«L'Éternel Retour et la pensée de la mort», *Les Etudes Philosophiques,* Nietzsche, Mai 2005, Paris, P.U.F, 2005.

Cresson André, *Nietzsche*, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris, P.U.F, 1947.

De Launay (Marc B), «Œuvres philosophiques complètes», in «Dossier Nietzsche», *Allemagnes d'Aujourd'hui,* Revue française d'information sur les deux Allemagnes, Paris, Hamonic, Nouvelle série, N° 48, Mai-Juin 1975, PP .55-60.

Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F, 1970.

Deleuze Gilles, *Nietzsche*, Paris, P.U.F, 1965.

Delhomme Jeanne, *Nietzsche ou le voyageur et son ombre*, Présentation, Choix de textes, bibliographie, Paris, Seghers, 1969.

Derrida, *Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1976.

Didier Frank, *Nietzsche et l'ombre de Dieu,* Paris, P.U.F, coll. Epiméthé, 1998.

Dieguez Manuel de, «Nietzsche et le problème de la vérité», in *une histoire de l'intelligence*, L'idéocritique, Paris, Fayarel, 1986.

Dieguez Manuel de, *Heidegger et la postérité de Nietzsche.*

Diet Emmanuel, *Nietzsche et les métamorphoses du divin*, Paris, Le Cerf, 1972.

Dixsaut Monique, *Nietzsche par-delà les antinomies*, Paris, Les Editions de la transparence, 2006.

Edelman Bernard, *Nietzsche un continent perdu,* Paris, P.U.F, Perspectives critiques,

Eliade Mircea, *Le mythe de l'éternel Retour*, Paris, P.U.F, 1995.

Farah Georgy, *La mort de Dieu et le retour de Dionysos à travers les trois métamorphoses de L'Esprit Nietzsche*, Thèse Doctorat sous la direction de M. le prof/J. Françoit Marquet, Paris, 1991. (Thèse à la Sorbonne).

Farrell krell David and wood David, *Exceedingly Nietzsche: aspects of contemporary Nietzsche-interpretation*, London, Routledge, 1988.

Farrell Krell David, «Heidegger/Nietzsche», *Cahier de l'Herne Heidegger,* Paris, Le Livre de Poche, 1983, PP. 161-164.

Fink Eugen, *La Philosophie de Nietzsche*, Paris, Minuit, 1995.

Flake Otto, *Nietzsche Rückblick auf eine Philosophie*, Berlin, Keppler, Baden-Baden, 1946.

Foucault Michel, Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge Classique, Librairie Plon, Paris, s.d. (1961).

Garnier Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1966.

Garnier Jean, *Nietzsche,* Paris, P. U.F, 1982.

Granier Jean, «Penser avec et contre Nietzsche», in *Revue internationale de Philosophie,* Directeur Michel Meyer, Nietzsche, Mars2000, N° 1, Paris, P.U.F, 2000.

Granarollo (Philipe), *L'individu Éternel, L'expérience Nietzsche de L'Eternité,* Paris, J. Vrin, 1993.

Grlic Danko, «Nietzsche et l'Éternel Retour du Même ou le Retour. De l'essence artistique dans l'art», in *Nietzsche aujourd'hui?*, 1-intensités, 10/18, Paris, 1973.

Haar Michel, «Nietzsche: une lecture ambivalente», in *Magazine Littéraire*, Mars-Avril 2006, Hors-série, N° 9, P. 54.

Haar Michel, *Par-delà le Nihilisme, Nouveaux essais sur Nietzsche,* Paris, P.U.F,

Haar Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.

Haar Michel, *Cahier de L'Herne Nietzsche,* sous la direction de Marc Crépon, Edité avec le concours du centre National du livre, Paris, Ed. L'Herne, 2000.

Habachi René, *Le temps de pitié*, Dépassement de l'absurde II, Trois hommes devant l'absurde: Nietzsche, Gide et Camus, Beyrouth, Ed. du Cénacle libanais, 1956, «Les cahiers d'aujourd'hui».

Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris Gallimard, 1988.

Habermas, *Martin Heidegger, L'œuvre et l'engagement,* Paris, Cerf, 1988.

Halévy Daniel, *La vie de Frédéric Nietzsche*, Paris, Calmann-lévy, 1928.

Halévy Daniel, *Nietzsche*, Paris, Le livre de Poche, 2000.

Héber-Suffrin Pierre, *Nietzsche ou la probité*, Paris, Ellipses, 1997.

Héber-Suffrin Pierre, *Une lecture de par-delà bien et mal*: Anciennes et nouvelles valeurs chez Nietzsche, Paris, Ellipses, 1997.

Hofmann Johann Nepomuk, *Warheit, Perspective, Interpretation*; *Nietzsche und die Philosophie Hermeuneutik*, Berlin New York, W. De Gruyter, 1994.

Jacobi, «Lettre à Fichte», *Œuvres philosophiques*, Trad. J.J, Anstett, Aubier, 1946.

Janicaud Dominique, *Nouvelles Lectures de Nietzsche*, Paris, L'Age d'Homme, 1985.

Janz, *Die Briefe Friedrich Nietzsches, Text Probleme und ihre Bedeutung für Biographie und Doxographie*, Bâle, Editio-academica, «Baseler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte», 1972.

Jaspers Karl, Nietzsche: *Introduction à sa Philosophie*, Trad. de J.Wahl, Paris, Gallimard

Karl Schlechta, *Le Cas Nietzsche*, trad. André Cœuroy, Paris, Gallimard, 1960.

Kaulbach Friedrich, *Sprachen der ewigen wiederkunft*, *Nietzsche in der Diskussion,*

Klossowski (Pierre), *Nietzsche et le cercle vicieux.*

Kofman Sarah, «Le/Les "concepts" de culture dans les "intempestives" ou la double dissimulation», *Nietzsche aujourd'hui?* 1- intensités, Paris, 10/18, 1973.

Kremer - Marietti Angèle, «Dossier Nietzsche», in *Allemagnes d'Aujourd'hui,* Revue française d'information sur les deux Allemagnes, Nouvelle série, N° 48, Mai-Juin1975, PP. 53-55.

Kremer - Marietti Angèle, Nietzsche et la rhétorique, Paris, P.U.F, 1992.

Kremer-Marietti Angèle, «Nietzsche et la vengeancecomme restitution de la puissance», *La vengeance dans la pensée occidentale*, textes réunis par R. Verdier et G. Courtois, Paris, Ed. Cujas, 1984.PP. 219-241.

Kremer-Marietti Angèle, *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche,*

Kremer-Marietti. A, «Unités et masques», *Bulletin de la Société Française d'Etudes Nietzschéennes,* N°2, Nouvelle série, Mars, 1963, Publié aussi in *Carnets Philosophiques,* Paris, L'Harmattan, 2002, 127-137.

Laffoucriere Odette, *Le destin de la pensée et "la Mort de Dieu" selon Heidegger*, La Haye, Nijhoff, 1968 (Chap X).

Laruelle François, *Nietzsche contre Heidegger*, Paris, Traces Payot, 1977.

Laurence A. Rickels, *Looking after Nietzsche*, New York, PUB- Albany: State University of New York, 1990.

Laurence A. Rickels, *Looking after Nietzsche*, State university of New York Press, Albarry, 1990.

Lee Sang-yeep, *Nihilismus und ubermensch*, *F. Nietzsche*, Germany, 1999. (Thèse microfichié).

Lefranc Jean, *Comprendre Nietzsche*, Paris, Armand Colin, coll. Cursus, 2003.

lou-Andreas Salomé, *F.Nietzsche à travers ses œuvres*,

Löwith (Karl), *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, Tel, 1969.

Löwith (Karl), *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, traduit de l'allemand par Anne- Astrup (Sophie), Belgique, Clamann-lévy, 1991.

Magazine littéraire N° 383 Janvier 2000, *Nietzsche contre le nihilisme.*

Magazine littéraire, *Nietzsche*, n° 298 avril 1992.

Marcuzzi Marx, «Expérience et communication chez Nietzsche», *Cahiers Philosophiques*, Nietzsche, N° 90, Mars, Paris, Ed. Delagrave, 2002.

Mattei, Jean-François, *L'ordre du monde, Platon, Nietzsche, Heidegger*, Paris, P.U.F, 1989.

Meyer Olivier, *Nietzsche Guide des citations*, Madrid, Pardès , 2005.

Montebello Pierre, *Nietzsche la volonté de puissance*, P.U.F, 2001.

Montinari (Mazzino), *«La volonté de puissance»* ***N'EXISTE*** *pas*, traduit de l'italien par Farazzi et Michel Valensi, Edition préparée et postfacée par Paolo D'loria, Paris, L'Eclat, 1996.

Montinari Mazzino, *La Volonté de Puissance N'existe pas,* Paris, L'Eclat, 1996.

Morel, Georges, *Nietzsche, introduction à une première lecture*, Paris, Aubier, 1985.

Müller Lauter Wolfgang, *Nietzsche Seine Philosophie der Gegensätze und die* Gegensätze Philosophie, Berlin. New York, Walter de Gruyter, 1997.

Müller-Lauter Wofgang, *Das Willen swesen und der ubermensch Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Inerpretation-Diskussion*, 1999.

Muller-Lauter wofgang, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, 1989.

Münster, *Nietzsche et le nazisme,* Paris, Kimé, 1995.

Murin Charles, *Nietzsche Problème, Généalogie d'une pensée*, Paris, Les presses de l'Université de Montréal, J. Vrin.

Neusch Marcel, *Aux sources de l'athéisme contemporain - Cent ans de débats sur Dieu*, Paris, Le Centurion, 1977, (Chap 5).

Nietzsche, *Fragments Posthumes Sur L'Éternel Retour* 1880-1888, établi et traduit par Lionel Duvoy, Paris, Allia, 2003.

Norman Palma, «Nietzsche et le devenir du Monde», *Nietzsche aujourd'hui?* 1- intensités, Paris, 10/18, 1973.

Overbeck Franz, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, Paris, Allia, 2000.

Patrick Wotling in *Le vocabulaire de Nietzsche,* Paris, Ellipses, 2001.

Pautrat Bernard, «Nietzsche Médusé», in *Nietzsche aujourd'hui*, Volume I, *Intensités*, 10/18, Paris, 1973.

Philippe Choulet-Hélène Nancy, *Nietzsche l'art et la vie*, Paris, Editions du Félin, 1996.

Plamier Jean-Michel, «Lectures allemandes», in *Magazine Littéraire*, N° 298, Avril 1992, P. 92.

Reboul Olivier, *Nietzsche, critique de Kant*, Paris, P.U.F, 1974.

Renaut Alain, *L'ère de l'individu*, contribution à une histoire de la subjectivité: Hegel, Nietzsche, devenirs des monadologies, Paris, Gallimard, 1989.

Rosset Clément, *La Force Majeure*, Paris, Ed. de Minuit, 1983.

Safranski Rũdiger, Nietzsche: Biographie d'une pensée, Traduit de l'allemand par Nicole Casanova, Arles, Solin, Actes Sud, 2000.

Salomé (Lou Andreas), *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres,* texte établi et présenté par Ernst Pfeiffer, Notes de Thomas Pfeiffer, Traduit de l'allemand par. Jacques Benoist-Méchin, Revue et complétée par Olivier Mannoni, Préface et Notes traduites par Olivier Mannoni, Paris, Bernard Grasset, 1992.

Sang-yeop-lee, *Nihilisme und übermensch, F. Nietzsche versuch eines neunen menschlichen Leben ohne Transzendez Inaugural,* Dessertation zur Erlangung der Doktorwürde im Fach Philosophie am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenshaften der Freinen universität Berlin, Erster Referent, Dr. Peter Furth, Zweiter Referent Dr. Reinhart Maurer, Berlin, 1999. (Thèse à la Sorbonne)

Schutte, Oflia, *Beyond Nihilism, Nietzsche without mask,* The university of Chicago, 1984.

Sebllie J, *Nietzsche*, Bruxelles, Ed. Labor, 1967.

Simha André, *Nietzsche*, Paris, Bordas, coll. Pour connaître, 1988.

Simmel George, *Pour comprendre Nietzsche*, trad. Christophe David, Paris, Gallimard, coll. Le promeneur, 2006.

Skowron Michael, *Nietzsche und Heidegger, Das problem Der Metaphysik*, Frankfurt, P. Lang, 1987.

Smith Georgy bruce, *Nietzsche, Heidegger and the transition of postmodernity*, Chicago London, University of Chicago press, 1996.

Sojcher Jacques, *Nietzsche la question et le sens Esthétique de Nietzsche et choix de textes en bilingue*, Paris, Aubier Montaigne, 1972.

Sollers Philippe, *L'Evangile de Nietzsche*, Entretiens avec Vincent Roy, Paris, Le cherche-midi, 2006.

Stiegler Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair Dionysos, Ariane, Le Christ*, Paris, P.UF, coll. Epiméthé, 2005.

Stigler Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris, P.U.F, 2001.

Tha Abir, *Le Dieu à venir de Nietzsche ou la rédemption du divin*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2005.

Thibon Gustave, *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*, Paris, Fayard, 1975.

Tourgueniev, *Pères et fils*, Paris, Gallimard, 1982.

Valadier Paul, *Cruauté et noblesse du droit*, Paris, Michalon, coll. Le bien commun, 1997.

Valadier Paul, *Essais sur la modernité - Nietzsche et Marx*, Paris, Cerf, Desclée de Brouwer, 1974.

Valadier Paul, *Jésus-Christ ou Dionysos, La foi Chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979.

Valadier Paul, *Nietzsche et la critique du Christianisme*, Cerfs, Coll «Cogitatis fridei», Paris, 1974.

Valadier Paul, *Nietzsche l'intempestif*, Beauchesne, Coll «Le grenier à sel», Paris, 2000.

Valadier Paul, *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

Vattimo (Gianni), «Eloge de la pensée faible», Propos recueillis par François Ewald, *Magazine littéraire*, Octobre-Novembre 2006, Hors-Série, N° 10.

Vattimo Gianni, *Introduction à Nietzsche,* Trad. Fabienne Zanussi, Belgique, Le point Philosophique, 1999.

Vattimo Gianni, *La fin de la modernité, Nihilisme et herméneutique dans la culture Post_moderne*, traduit de l'italien par Alunni Charles, Seuil, Paris, 1987.

Vattimo Gianni, «Italie: aspects de la renaissance nietzschéenne», Bilan de la réception de Nietzsche en Italie alors que s'achève l'édition Colli-Montinari de ses Œuvres avec la publication de fragments posthumes, in *Magazine littéraire, Nietzsche*, n° 298 avril 1992. PP. 41-43.

Wahl, «Nietzsche et la Pensée contemporaine», in *Bulletin de la Société Française d'Etudes Nietzschéennes,* N°2, Mars 1963.

Wahl Jean, «Le problème du temps chez Nietzsche», Etudes critiques, in *Revue de Métaphysique et de Morale,* Octobre/Decembre, 1961/, PP. 436-456.

Wahl Jean, *L'avant dernière pensée de Nietzsche,* 1974-1888, Cours à la Sorbonne, Paris, microfiche, 1961.

Wolfgang Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche- Interpretation III*, Berlin, Walter de Gruyter, 2000.

Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

Wolfgang Müller-Lauter, «Le problème de l'opposition dans la philosophie de Nietzsche», *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, Nietzsche, Revue trimestrielle publié avec le concours du CNRS et du Centre National du Livre, Paris, P.U.F, 2006.

Wotling (Patrick), *Le vocabulaire de Nietzsche,* Paris, Ellipses, 2001.

Wotling Patrick, *Lire Nietzsche*, volume I, *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999.

Wotling Patrick, Nietzsche *et le problème de la Civilisation,*

Wotling Patrick, *La pensée du sous sol. Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*, Edition Alia, 1999.

Wotling Patrick, *Les questions que les philosophes ne posent pas: l'éthique de la pensée chez Nietzsche*, in *Un autre Nietzsche*, Jean Luc Nancy, Paris, 2002.

Würzbach(F), *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches,* (L'Héritage de F.N), Graz (Autriche), Pustlet, 1943.

حرب سعاد، "هيدغر قارئا نيتشه"، **العرب والفكر العالمي**، العدد الرابع، خريف، لبنان، مركز الإنماء القومي، 1988.

III- أعمال هيدغر:

Heidegger, Gesamtausgabe, I -Abteilung: Ver(ffentlichte schriften 1910-1976, BAND 6, 1, *Nietzsche I,* Germany, Vittorio Klostermann Frankfurt AmMain, 1996.

Heidegger, Gesamtausgabe, I -Abteilung: Ver(ffentlichte schriften 1910-1976, BAND 6, 2, *Nietzsche II*, Germany, Vittorio Klosterman, Frankfurt AmMain 1996.

Etre et Temps, Traduit de l'allemand par F.Vezin, d'après les travaux de R.Boehm et A. de Waelhens (première partie), Jean Lauxerois et Claude Roéls (deuxième partie), Paris, Gallimard, 1986.

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Texte établi par F. Wilhem Von Hermann, Traduit de l'allemand par J.F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.

De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie, Texte établi par Hartmul Titjem, Traduit de l'allemand par Emannuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987.

Kant et le problème de la métaphysique, Trad. A. de Wahlens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

Introduction à la métaphysique, Traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Khan, Paris, Gallimard, 1967.

Qu'est ce qu'une chose?, Trad. de J.Reboul et Jacques Taminaux, Paris, Gallimard, 1971.

Nietzsche I et II, Paris, Gallimard, 1971.

Concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde, Finitude, Solitude. Texte établi par F.Wilhem Von Herrmann, Trad. de Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.

Concepts fondamentaux de la philosophie antique, traduit de l'allemand par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2003.

Chemins qui ne mènent nulle part, Trad. de Wolfgang Brokmeir, Paris, Gallimard, 1980.

Questions I, Paris, Gallimard, 1972. «Classique de philosophie»

Questions II, Paris, Gallimard, 1968.

Questions III, Paris, Gallimard, 1969.

Questions IV, Paris, Gallimard, 1976.

Essais et Conférences, Traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par J.Beaufret, Paris, Gallimard, 1969.

Acheminement vers la parole, Trad. de J.Beaufret, Wolfgang Brokmeier et F.Fédier, Paris, Gallimard, 1959.

Concepts fondamentaux, Textes établi par Petra Jaeger, Trad de Pascal David, Paris, Gallimard, 1985.

De l'essence de la vérité, Approche de l' «allégorie de la caverne» et du *Théétète* de Platon, Texte établi par Hermann Mãrchen, Trad. de Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2001.

Platon: Le Sophiste, Trad. de J.F.Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle, Philippe Quesme, sous la responsabilité de J.F.Courtine et Pascal David, Paris, Gallimard, 2001.

Lettre sur l'humanisme, Trad. et présentation de Roger Munier, Paris, Aubier, 1957.

Qu'appelle-t-on penser?, Paris, P.U.F, 1959.

Qu'est- ce que la métaphysique?, Trad. de J.Beaufret, Paris, Gallimard, 1971.

«Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», in *chemins*, Paris, Gallimard, 1962.

«Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?», in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1969, (P 116 - P 147).

Heidegger, «La métaphysique de Nietzsche», *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Trad. Adéline Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005.

Concepts fondamentaux de la philosophie antique, Cours de Marbourg, semestre d'été 1926, Édité par Franz-Karl Blust, Traduit de l'allemand par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2003.

Aristote, Méthaphysique Θ1-3, De l'essence de la réalité de la force, Trad. Bernard Stevens et Pol Vandevelde, Paris, Gallimard, 1991.

IV- دراسات حول هيدغر:

Beaufret Jean, «Heidegger et la volonté de puissance», in *Magazine littéraire, Martin Heidegger, les chemins d'une pensée*, Hors-série, N°9, Mars-Avril 2006, PP. 56-57.

Beaufret Jean, «Heidegger et Nietzsche»: le concept de valeur, Note sur le rapport de deux «paroles fondamentales» de Nietzsche, in *Dialogue avec Heidegger*, T II, philosophie moderne, Paris, Ed. de Minuit, 1973.

Beaufret Jean, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Ed. de Minuit, 1973.

Bernet Rudoff, «Le secret selon Heidegger et la lettre volée de Poe», *Archives de Philosophie*, Tome 68, Cahier 3, Automne, 2005.

Birault Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée,* Paris, Gallimard, 1978

Blanchard Jean Pierre, *MARTIN HEIDEGGER philosophe incorrect*, Paris, L'AEncre, 1997.

Boutot Alain, *Heidegger Et Platon, Le problème du nihilisme*, Paris, P.U.F, Philosophie d'aujourd'hui, 1987.

Boutot Alain, *Heidegger et Platon*, Le problème du nihilisme, Paris, P.U.F, 1987.

Boutot Alain, *Heidegger*, Paris, P.U.F, «Que sais-je?», 1989.

Bremer chritian, «Aimer Comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutiques de Schleiermacher», *Revue de Métaphysique et de Morale,* Janvier Mars, N° 1, Paris, P.U.F, 2001.

Collectif, *Annales de phénoménologie de d'Herméneutique,* Revue de l'U.R. Phénoménologie et Herméneutique, Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis, Tunis, Publication de l'ENS et Les éditions Sahar, Volume I, Décembre 2006.

Collectif, Colloque sur la dialectique, Heidegger, Trad. Pascal David, *Philosophique,* N° 69, 1er Mars, Paris, Les Editions de Minuit, 2001.

Collectif, *Heidegger 1919-1929 De L'Herméneutique de la Facticité à la Métaphysique de Dasein,* Actes du colloque organisé par Jean-françois Marquet (Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994), édités par Jean-François Courtine, Paris, J.Vrin, coll. Problèmes et controverses, 1996.

Collectif, *Heidegger à plus forte raison*, Avant-propos de François Fédier, Paris, Fayard, 2007.

Collectif, sous la coordination de J.F Mattéi, *HEIDEGGER l'énigme de l'être,* Paris, P.U.F, coll. Débats philosophiques, 2004.

Corvey Maurice, *La philosophie de Heidegger*, Paris, P.U.F, 1966.

Courtine-Denamy Sylvie, «Une lecture critique de Heidegger», in *Dossier Hannah Arendt, Magazine Littéraire,* N° 445, Paris, Septembre 2005. PP. 50-52.

Crépon Marc, *Le malin génie des langues*, Paris, J.Vrin, 2000.

Dastur Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, P.U.F, coll. PHILOSOPHES, 1990.

David Farrell krell, «Heidegger/Nietzsche», in *Cahier de l'Herne Heidegger*, Paris, Le livre de Poche, 1983.

Didier Franck, *Heidegger et le christianisme; L'explication silencieuse*, Paris, P.U.F, Épiméthée, 2004.

Dilthey.W, *Le monde de l'esprit,* Trad. M. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.

Donatella Di Csare,«Jaspers, Heidegger et le langage», *Archives de Philosophie 59*, Paris, 1996.

Dubois-Christian, *Heidegger, Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, 2000.

Farias (V), *Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1987.

Ferrié Christien, *Heidegger et le problème de l'interprétation,* Paris, Kimé, 1999.

Frédéric de Towarnicki, «Heidegger au pays de Char», in *Magazine Littéraire*, Mars-Avril 2006, Hors-série, N° 9, P.61.

Gabriau Florent, *Heidegger de l'intérieur*,

Gadamer H.G, *L'Art de comprendre, Ecrits I: Herméneutique et le langage de la métaphysique*, Paris, Aubier - Montaigne, 1982.

Granel Gérard, *Traditio traditionis*, Paris, Gallimard, 1972.

Greisch Jean, «L'herméneutique dans la phénoménologie comme telle», *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1, Paris, Armond Colin, 1991.

Greish Jean, «De la logique philosophique à l'essence du langage: La révolution copernicienne de Heidegger», *Philosophique* N° 69, 1er Mars, Paris, Les Editions de Minuit, 2001.

Grondin Jean, *Le tournant dans la pensée de M.Heidegger*, Paris, P.U.F, 1987.

Guibal François, *…et combien de dieux nouveaux HEIDEGGER*, Paris, Aubier, coll. philosophie de l'esprit, 1980.

Haar Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme,* Paris, Million, collection Krisis, 2002.

Haar Michel, *La fracture de l'histoire, Douze essais sur Heidegger,* Paris, Million, collection Krisis, 2002.

Habermas Jürgen, *Martin Heidegger: L'oeuvre et l'engagement*, Trad. de Rainer Rochlitz, Paris, Le Cerf, 1988.

Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris Gallimard, 1988.

Habermas, *Martin Heidegger, L'œuvre et l'engagement,* Paris, Cerf, 1988.

Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1990.

Janicaud Dominique, *Heidegger en France*, Entretiens, Paris, Albin Michel, coll. Pluriel, 2001.

Jaran F, «La pensée métaphysique de Heidegger, la transcendance de Dasein, comme source d'une METAPHYSICA NATURALIS», *Les Etudes philosophiques, Heidegger,* Paris, P.U.F, 2006.

Jeannart Gaëlle, «La Modalité du débat, Heidegger/Hegel Identité ou différence? L'espace au Temps, *Philosophique, Heidegger,* Paris, P.U.F, 2006.

Lafoucriere Odette, *Le destin de la pensée et la "Mort de Dieu" selon Heidegger*, Paris, La Haye, 1968.

Le Trocquer Réné, *Réflexions sur Heidegger, Philosophie du temps et de l'existence*, Lyon, Université catholique de Lyon, 1988-1989.

Levinas Emmanuel, *En découvrant L'Existence, Avec Husserl et Heidegger*, Paris, J.Vrin, 1949.

Mahjoub Mohamed, *La lecture Heideggerienne de Platon*, Thèse présentée pour le D.R.A de Philosophie, Tunis, Faculté des Lettres et Sciences humaines, 1982.

Matti-Jean-Franeois, *L'ordre du monde - Platon, Nietzsche, Heidegger*, Paris, P.U.F, 1989.

Meschonic Henri, *Le langage Heidegger*, Paris, P.U.F, 1990.

Magazine littéraire Hors-Série, N 9, Mars-Avril 2006, *Martin Heidegger les chemins d'une pensée.*

Mongis Henri, *Heidegger et la critique de la notion de valeur, La destruction de la fonction métaphysique*, avec lettre préface de M. Heidegger, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.

Polidori Fabio, *L'ultima Parola: Heidegger- Nietzsche*, La Nuova Italia, Pub Scandicci, coll. Bibliotea dicultura, 1998.

Porion Dom Jean-Baptiste, *Heidegger et les mystiques*, Entretien de Stanislas Fumet avec dom Jean-Baptiste Porion, Genève, Ad Solem, 2006.

Raphael Gély, «La possibilité d'une phénoménologie de la perception chez Heidegger», *Revue Philosophique de Louvain*, N° 4, Novembre, 1997.

Revue internationale de Philosophie, Mars, 2000, N° 1, Paris, P.U.F, 2000.

Roesner Martina, Continu, individu, esprit, *Archives de Philosophie*, Tome 67, Cahier 3, Automne, 2004.

Safranski Rudiger, *Heidegger et son temps*, Biographie, Paris, Grasset et Fasquelle, 1996.

Schnell Alexandre, *De l'existence ouverte au monde fini Heidegger*, 1925-1930, Paris, J.Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2005.

Schumacher Bernard, «La mort comme la possibilité de l'impossibilité d'être. Une analyse critique de Heidegger», *Archives de Philosophie,* Tome 63, Cahier 1, Janvier-Mars, 1999.

Smith Georgy bruce, *Nietzsche, Heidegger and the transition of postmodernity*, Chicago London, University of Chicago press, 1996.

Smith Gregory Bruce, *Nietzsche Heidegger and the Transition to postmodernity,* Chicago and London, The University of Chicago Press, 1996.

Sommar Christian, «L'inquiétude de la vie Facticielle, le Tournant aristotélicien de Heidegger (1921- 1922)», *Les Etudes Philosophiques, Heidegger, Du Nous au Geist,* Paris, P.U.F, Janvier 2006.

Taminiaux Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Essais sur Heidegger, Paris, Millon, coll. Krisis, 1995.

Vattimo (G), *Au-delà de l'interprétation,* Traduit de l'italien par Malou Somville-Garant, Belgique, Le point philosophique, 1997.

Vattimo Gianni, *Introduction à Heidegger,* Traduit de l'italien par Jacques Rolland, Paris, Cerf, 1982.

Vergely Bertrand, *Heidegger ou l'exigence de la pensée*, Paris, Les essentiels Milan, 2001.

Vergely Bertrand, *Heidegger ou l'exigence de la pensée*, Paris, Les essentiels Milan, 2001.

Wahl Jean, *La philosophie de Heidegger,* Cours de la Sorbonne, Paris, Centre de documentation universitaire, 1952.

Wolin Richard, *La politique de L'Être, La pensée politique de Martin Heidegger,* Paris, Kimé, 1992.

غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتوره، طرابلس، دار أويا، 2007.

محجوب محمّد، **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**، تونس، دار الجنوب للنشر، 1995.

٧- تاريخ الفلسفة والفلسفة المعاصرة:

Aristote, *la Métaphysique*, Tome I et II, Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par Jean Tricot, Paris J.Vrin, 1991.

Leibniz, *La Monadologie,* Édition critique établie par Émile Boutroux précédée d'une étude de Jacques Rivelague, Paris, Le livre de poche, 1991.

Ricoeur (Paul), *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2006.

Schopenhauer, *Le monde comme Volonté et comme représentation,* Traduit en français par A. Burdeau, Paris, Librairie Félix Alcan, 1966.

ابن سينا، **كتاب الشفاء**، الفنّ السادس من الطبيعيات (علم النفس)، لبنان، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1988.

دايفد هيوم، **تحقيق في الذهن البشريّ**، ترجمة د. محمّد محجوب، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، الطبعة الثانية، 2010.

الفارابي (أبو نصر)، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، لبنان، دار المشرق، 1996.

الفارابي (أبو نصر)، **كتاب الحروف**، تحقيق وتقديم وتعليق محسن مهدي، لبنان، دار المشرق، سلسلة بحوث ودراسات، 1968.

الفارابي (أبو نصر)، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق وتقديم وتعليق محسن مهدي، لبنان، دار المشرق، سلسلة نصوص ودروس، الطبعة الثانية، 1991.

محمّد محجوب، مدخل إلى الفلسفة القديمة، تونس، المركز القوميّ البيداغوجيّ، سلسلة دراسات، 1997.

VI- مصادر معجميّة:

ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت، لبنان، دار صادر، الطبعة الأولى، 1977.

التهانوي، **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم واشراف ومراجعة، رفيق العجم، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، سلسلة موسوعات المصطلحات العربيّة والاسلاميّة، 1996.

جهامي (جيرار)، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، سلسلة موسوعات المصطلحات العربيّة والاسلاميّة، 1998.

Bailiy (A), *Le Grand Dictionnaire Grec-Français,* Edité par Sechan (L) et Chantraine (P), Paris, Hachette, 2000.

Götz Schregle, *Deutsch-Arabisches WörterBuch,* Unter Nitwirkung von Fahmi Abu l-Fadl, Mahmoud Hegazi, Tawfik Borg und Kamal Radwan, Beirut, Librairie Du Liban, 1977.

Robert (Paul), *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française,* Nouvelle édition de Paul Robert, Texte Remanié et Amplifié sous la direction de Josette Rey, Debove et Alain Rey, Paris, 1993.

فهرس الأعلام

	Diels Hermann	(ديلز هارمان)
	Dilthey	(ديلتاي)
	Empédocle	(أمبيدوكليس)
	Ewald François	(إوالد فرونسوا)
	Faucoult	(فوكو)
	Fichte	(فيشته)
	Fink Eugen	(فينك إجين)
	Förster-Nietzsche Elisabeth	(فورستر-نيتشه إليزابث)
	Froidecourt Adéline	(فروادكور أدلين)
	Freud	(فرويد)
	Frrell Krell David	(دافيد فارال-كرال)
	Gaboriau Florent	(قابيريو فلورون)
	Gast Peter	(بيتر غاست)
	Goethe	(غوته)
	Granier Jean	(جون غراني)
	Grilic Danko	(غريليك دانكو)
	Haar Michel	(هار ميشال)
	Hanser Carl	(هنسر كارل)
	Harb Souad	(سعاد حرب)
	Hegel	(هيغل)
	Heidegger Herman	(هيدغر هارمان)
	Héraclite	(هرقليطس)
	Hésiode	(هزيود)
	Hölderlin	(هولدرلين)
	Horneffer August	(هورنفر أوغوست)
	Horneffer Ernst	(هورنفر إرنست)
	Husserl	(هوسرل)
	Ibn Mandhour	(إبن منظور)
	Jacob Wackernagel	(ياكوب واكرنجل)
	Jacobi	(ياكوبي)
	Jaspers Karl	(يسبرس كارل)
	Kant	(كانط)
	Kierkegaard	(كيكغارد)

	Klossowski Pierre	(بيار كلوسفسكي)
	Kofman Sarah	(كوفمان سارّه)
	Köselitz Heinrich	(هاينريش كوسليتش)
	Kremer-Marietti Angèle	(كريمر-ماريتي أنجال)
	Leibniz	(ليبنتز)
	Löwith Karl	(لفيت كارل)
	Mahjoub Mohamed	(محجوب محمّد)
	Montinari Mazzino	(مازينو مونتيناري)
	Müller-Lauter Wolfgang	(مولار-لوتار فولفغنغ)
	Münster Arno	(مينستار أرنو)
	Mussolini	(موسليني)
	Palma Norman	(بالما نورمان)
	Parménide	(بارمنيدس)
	Pascal	(باسكال)
	Paul Jean	(بول جون)
	Platon	(أفلاطون)
	Rée Paul	(بول ري)
	Ricoeur Paul	(ريكور بول)
	Rosenberg Alfred	(روزنبرغ ألفراد)
	Safranski	(سافرنسكي)
	Salomé Lou- Andreas	(لو أندرياس-سالومي)
	Sartre	(سارتر)
	Schiling	(شيلينغ)
	Schlechta Karl	(شليشته كارل)
	Schopenhauer	(شوبنهاور)
	Simplicus	(سامبليكيس)
	Tourgueniev	(تورقنياف)
	Varias Victor	(فارياس فكتور)
	Vattimo Gianni	(فاتيمو جياني)
	Vergely Bertrand	(فرجلي برنارد)
	Wagner	(فاغنار)
	Wahl Jean	(جون فال)
	Weil Eric	(إيريك فايل)

	Weimar	(فايمار)
	Weiss Otto	(فايس أوتو)
	Wotling Patrick	(فوتلينغ باتريك)
	Würzbach	(ويزرباخ)

فهرس المفاهيم

المقابل العربيّ	المقابل الفرنسيّ	المفهوم في الألمانيّة
انفعال	affect	Affekt
بداية	commencement	Anfang
تطابق	adéquation	Angleichung
قلق	angoisse	Angst
عدميّة فاعلة	nihilisme actif	Aktive Nihilismus
حضور	présence	Aufgehende
شرح	explicitation	Auslegung
شرط	condition	Bedingung
تحكم	commandement	Befehl
لهفة	convoitise	Begehren
مفهوم	concept	Begriff
تفكر	réflexion	Besinnung
دائم	constant	Beständig
دوام	constance	Beständigkeit
حركة	mouvement	Bewegung
صورة	image	Bild
زاوية نظر	point de vue	Blickpunkt
شرّ	mal	Böse
خواء	chaos	Chaos
خاصيّة	caractère	Charakter
موجد	être-là	Dasein
الأمر نفسه	la même chose	Dasselbe
مفكر	penseur	Denker
طريقة في التفكير	manière de penser	Denkweise
اختلاف، فرق	différence	Differenz
أصيل	authentique	Eigentliche

طاقة	énergie	Energie
المحاججة	la confrontation par la rencontre	Entgegendenken
نهاية	fin	Enzeit
حدث	événement	Ereignis
حفظ	consevation	Erhaltung
معرفة	connaissance	Erkenntnis
نظريّة المعرفة	théorie de la connaissance	Erkenntnistheorie
ظهور، ظاهرة	apparition, phénomène	Erscheinung
العود الأبديّ للهو هو	Éternel Retour du Même	Ewige Widerkehr des Gleichen
أبديّة	éternité	Ewigkeit
قدرة	capacité	Fähigkeit
صورة	forme	Form
حريّة	liberté	Freiheit
فرح، ابتهاج	joie	Freude
فكرة	pensée	Gedanke
عنف	violence	Gefahlt
خطر	Danger	Gefahr
إحساس	sentiment	Gefühl
حركة مضّادة	contre-mouvement	Gegenbewegung
نقيضة	antinomie	Gegensatz
روح	esprit	Geist
جينيالوجيا	généalogie	Genealogie
الناقه، الأعجف	convalescent	Genesende
انتشاء	jouissance	Genuss
عدل	Justice	Gerechtigkeit
حدث	événement	Geschehnis
تاريخ	histoire	Geschichte
قانون	loi	Gesetz
رؤيا	vision	Gesicht
شكل	figure	Gestalt
بنية	structure	Gestalt
اعتقاد	croyance	Glauben
الأسلوب الكبير	grand style	Groß stil

الأساس، العلة، العمق	cause, raison, fond	Grund
مفاهيم أساسيّة	concepts fondamentaux	GrundBegriffe
خاصيّة أساسيّة	caractère fondamental	Grundcharakter
فكرة أساسيّة	pensée fondamentale	Grundgedanke
مذهب أساسيّ	doctrine fondamentale	Grundlehre
وضعيّة أساسيّة	position fondamentale	Grundstellung
كلمة أساسيّة	terme fondamental	Grundwort
ميزة أساسيّة	trait fondamental	Grundzug
خير	bien	Gut
مطرقة	marteau	Hammer
حاجز أساسيّ	obstacle principale	Haupthindernis
كلمات	les termes, les paroles, les locutions fondamentales	Haupttitel
أثر-مشروع	Œuvre-projet	Hauptwerk
بدون إله	impie	Heidnich
هيمنة، سلطة، سيادة	pouvoir, souveraineté	Herrschaft
أنسنة	humanisation	Humanisierung
مثالية	idéalisme	Idealismus
مثالية	idéalité	Idealität
وهم	illusion	Illusion
صار نسيا منسيا	tomber dans l'oubli	In Vergessenheit geraten
المختل	insensé	Insinnig
مقولة	catégorie	Kategorie
فنّ	art	Kunst
تقوّم	constitution	Konstitution
قوّة	force	Kraft
حياة	vie	Leben
مذهب	doctrine	Lehre
جسد	corps	Leib
الوضعية الجسدية	positions corporelles	Leibzustandlichkeit
وجد	passion	Leidenschaft
كلمة- مفتاح	mot-clef	Leitwort
الإنسان الأخير	dernier homme	Letzte Mensch
متعة	plaisir	Lust
إقتدار	puissance	Macht

الميتافيزيقا	Métaphysique	Metaphysik
مشترك	commun	Mit-teilung
ضرب	modalité, mode	Modalität
إمكان	possibilité	Möglichkeit
مونادة	monade	Monade
أخلاق	morale	Moral
تحفز	motivation	Motivation
الآثار المنشورة بعد وفاته	Œuvres posthumes	Nachlass
طبيعة	nature	Natur
عدم	néant, rien	Nichts
عدميّة	nihilisme	Nihilismus
منفعة	utilité	Nützlichkeit
عدميّة سالبة	nihilisme passif	Passive Nihilismus
تشاؤمية	pessimisme	Pessimismus
حاجة عملية	besoin pratique	praktischen Bedürfnis
حضور	présence	Präsenz
براكسيس، عمل، ممارسة	pratique	Praxis
مبدأ	principe	Prinzip
ثأر	vengeance	Rache
سلالة، رهط	race	Rasse
لغز	énigme	Rätsel
نشوة	ivresse	Rausch
جشع، طمّاع	rapace	Rautier
تبرير، تعليل	justification	Rechfertigung
حساب	calculer	Rechnen
حقّ	droit	Recht
استقامة	Rectitude	Rechtigkeit
شيء	Chose	Sache
قضية، جملة	proposition, phrase	Sätze
خلق	création	Schaffen
مظهر	apparence	Schein
عالم المظهر	monde apparent	Scheinbaren welt
تخطيطية	schématisation	Schématisieren
جمال	beauté	Schhönheit
مفتاح	Clef	Schlüssel

براءة	innocence	Schuldlosigkeit
نفس	âme	Seele
وجود	être	Sein
موجود	étant	Seinde
موجوديّة	étantité	Seiendheit
الهوهو، عين (ذات)	même	Selbst
الحسّ	sens	Sinn
همّ	souci	Sorgen
كلمة، لغة	parole, langage	Sprache
الطبع	humeur	Stimmung
مثير	stimulant	Stimulans
بنية	structure	Struktur
ذاتية	subjectivité	Subjektivität
نسق	système	System
تقنية	technique	Technik
حلم	rêve	Traum
الدفع	pulsion	Trieb
الإنسان الأرقى	Surhomme	Übermensch
تجاوز	dépassement	Überwindung
قلب	inversion	Umdrehung
غير أصيل	inauthentique	Uneigentliche
لاعدل	Injustice	Ungerechtichkeit
حكم	juger	Urteilen
ممنوع	interdit	Verboten
هيئة	disposition	Verfügung
نسيان	oubli	Vergessenheit
قدر	fatalité	Verhängnis
التتيّم		Verleibtheit
عقل	raison	Vernunft
الانسحار	enchantement	Verzauberung
إنتشاء	extase	Verzückung
إكتمال	achèvement	Vollendung
خارج عن الأثر	hors d'œuvre	Vordergrund
الفهم المسبق	précompréhension	Vorgriff
ما نراه مسبقا	prévision	Vorsight

ما تمتلكه مسبقا		Vorhabe
إعادة إنتاج الحضور	re-présenter	Vor-stellen
تمثل	représentation	Vorstellung
نموّ، تزايد	croissance	Wachstum
حقّ، حقيقيّ	vrai	Wahre
حقيقة	vérité	Wahrheit
إدراك	perception	Wahrnehmung
عالم	monde	Welt
صورة العالم	image du monde	Weltbild
صيرورة	devenir	Werden
محاولة	Essai	Wersuch
قيمة	valeur	Wert
حكم قيمة، تقييم	jugement de valeur, évaluation	Wertschätzung
تأسيس قيم	institution des valeurs	Wertsetzung
ماهية	essence	Wesen
لحظة الماهية	instant de l'essence	Wesenmoment
إرادة الماهية	volonté de l'essence	Wesenwille
إرادة الاقتدار	Volonté de puissance	Wille zur Macht
إرادة	Volonté	Wille
حلقة، دور	anneau	Windung
علم	science	Wissenschaft
ريدة	vouloir	Wollen
كلمة، لفظ	parole, mot, terme	Wort
رغبة	désir	Wunsch
زمان	temps	Zeit
غضب	colère	Zorn
تقويم وإنتقاء	dressage et sélection	Zucht und Züchtung
عقاب	Châtiment	Zuchtigung
نحو	vers	Zur
حالة	état	Zustand
تصديق	assentiment	Zustimmung
طيّة	le pli en deux	Zwiefalt

كلمات نيتشه الأساسية
ضمن القراءة الهيدغرية

د. فوزية ضيف الله

▪ كاتبة من تونس.

كيف يمكننا أن نقرأ نيتشه اليوم؟

يخبئ هذا السؤال في طيّاته أسئلة أخرى متواترة، فينبّهنا إلى ضرورة الاشتغال على السؤال نفسه، إذ يمكن أن نحوّل صيغة السؤال، بنيته وكذلك موضوع التساؤل مرّات عديدة. فلعلّه من الأجدر أن نسأل: كيف ينبغي علينا أن نقرأ نيتشه؟ أو أن نسأل هل مازال بإمكاننا «اليوم» أن نقرأ نيتشه؟ هل أصبحت كثرة الشروح النيتشوية عائقا أمام إمكانية قيام قراءة من القراءات؟

يبدو السؤال عن قراءة نيتشه سؤالا دائريّ (circulaire) الطّرح، فلا يستجيب لشروط المساءلة التقنيّة التي حدّدها الفارابي في كتاب الحروف. فما الذي يدعونا اليوم إلى قراءة نيتشه؟ وكيف يمكن له أن يصير مقروءا، أي مفهوما؟

لقد كان نيتشه نفسه على حذر ممّن سيقرؤه، لذلك كان يتساءل هو الآخر عن إمكانيّة قيام قراءة جديّة ومنصفة، فيقول: «لا أثق في القرّاء مطلقا. فكيف سيمكنني أن أكتب لقرّاء ما؟... لكنيّ ألاحظ نفسي لنفسي». فمن أدرانا بأنّ نيتشه يريد لفلسفته أن تفهم؟ ألا يبدو نيتشه ممّن يكتبون نصوصهم محمّلين بتوقّعات «عدم الفهم»؟


ISBN: 978-614-02-1235-0


ISBN: 978-9938-90-244-0





